DE NARCISO A JESÚS

FRANCISCO DE ASÍS
EN BUSCA DE LA IDENTIDAD

Colección Hermano Francisco - nº 28

JEAN-MARC CHARRON

De Narciso a Jesús

Francisco de Asís en busca de su identidad

Editorial Franciscana Aránzazu
Oñati - Guipúzcoa
1995

(Versión española por José Luis Albizu
de la obra de JEAN-MARC CHARRON,
De Narcisse à Jésus. La quête de l'identité chez François d'Assise,
© Éditions Paulines
Montréal - Canada - 1992)

Portada: *Pica libera a su hijo Francisco*
(Grabado tomado del libro de A. ROTZEITER - W. EINHORN,
Franz von Assisi. Das Testament
eines armen Mannes, Herder 1987)

I.S.B.N.: 84-7240-999-6
Depósito legal: M. 34.651-1995
Imprenta Fareso, S. A. Paseo de la Dirección, 5
28039 Madrid

Cuando la investigación psicoanalítica, que en general se contenta con un material humano de nivel vulgar, pasa a recaer sobre una de las grandes figuras de la Humanidad, no persigue ciertamente los fines que con tanta frecuencia le son atribuidos por los profanos. No tiende a «oscurecer lo radiante y derribar lo elevado» (Schiller), ni encuentra satisfacción alguna en aminorar la distancia entre la perfección del grande hombre y la insuficiencia de su objeto humano acostumbrado. Por el contrario, abriga un extraordinario interés por todo aquello que tales modelos puedan descubrirle, y opina que nadie es tan grande que pueda avergonzarse de hallarse sometido a aquellas leyes que rigen con idéntico rigor tanto la actividad normal como la patológica.

SIGMUND FREUD,
El recuerdo infantil de Leonardo de Vinci

Por eso es grandemente vergonzoso para nosotros los siervos de Dios que los santos hicieron las obras, y nosotros, con narrarlas, queremos recibir gloria y honor.

FRANCISCO DE ASÍS,
Adm 6,3

A mis amigas clarisas y a mis amigos franciscanos —especialmente a Richard Bergeron—, que con su apoyo y aliento me han permitido llevar a término este proyecto con confianza y serenidad. Cariño y gratitud.

SIGLAS

A) De los Escritos de san Francisco

Adm	Admoniciones
AlD	Alabanzas al Dios altísimo, escritas para el hermano León
AlHor	Alabanzas para todas las horas
BenBer	Bendición al hermano Bernardo
BenL	Bendición al hermano León
Cánt	Cántico de las criaturas
CtaA	Carta a las autoridades de los pueblos
CtaAnt	Carta a san Antonio
CtaCle	Carta a los clérigos
CtaCus	Carta a los custodios
1CtaF	Carta a todos los fieles, primera redacción
2CtaF	Carta a todos los fieles, segunda redacción
CtaL	Carta al hermano León
CtaM	Carta a un ministro
CtaO	Carta a toda la Orden
OfP	Oficio de la Pasión del Señor
ExhAD	Exhortación a la alabanza de Dios
ExhCl	Exhortación cantada a Clara y sus hermanas
FVCl	Forma de vida para Clara
OfP	Oficio de la Pasión del Señor
ParPN	Paráfrasis del Padrenuestro
1R	Primera regla (la de 1221)
2R	Segunda Regla (la de 1223)
REr	Regla para los eremitorios
SalVM	Saludo a la bienaventurada Virgen María

SalVir	Saludo a las virtudes
Test	Testamento
TestS	Testamento de Siena
UltVol	Ultima voluntad a Santa Clara
VerAl	La verdadera alegría

B) De las biografías de san Francisco

1C	Celano, Vida primera
2C	Celano, Vida segunda
LM	San Buenaventura, Leyenda mayor
TC	Leyenda de los tres compañeros
AP	Anónimo de Perusa
LP	Leyenda de Perusa
EP	Espejo de perfección
Flor	Florecillas
Ll	Consideraciones sobre las llagas
SC	Sacrum Commercium

La numeración de estas fuentes es la que aparece en la obra *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid (BAC) 1993[5].

C) De las obras de Erik Erikson

IJC	*Identidad. Juventud y crisis*
IS	*Infancia y sociedad*
EP	*Ética y Psicoanálisis*
LL	*Luther avant Luther*
VG	*La vérité de Gandhi*

PREFACIO

La biografía, como género literario, facilita el paso del lector a la historia por el rodeo de la identificación de su vida con la del personaje cuyo itinerario traza el texto. Este itinerario ya no resulta extraño por su cultura y su tiempo histórico; aparece como un sujeto humano con quien el lector comparte experiencias similares: los amores, las crisis, los compromisos, con todo lo que comportan de dichas y de dificultades. Este encuentro, en resumidas cuentas íntimo, permite al lector acceder —por vías más o menos conscientes— a los deseos del personaje y, por procuración, a los suyos propios. Reseña de una humanidad concreta, verdadero encuentro, la biografía depara la posibilidad de efectuar, en el lector, un genuino trabajo de humanización y de construcción de su identidad.

Desde siempre propuso la Iglesia la lectura de la vida de los santos como una vía particularmente válida de formación espiritual. En la hagiografía, la fe no aparece con la aridez del dogma o de los discursos más o menos abstractos de los teólogos o del magisterio. Más bien se escenifica y se encarna a ras de lo vivido en la ambigüedad de los procesos de maduración y de las evoluciones culturales. Tenemos en la hagiografía un medio de evangelización existencial cuyo vigor no se columbra del todo. Pero, claro, para ello tiene que ser la hagiografía capaz de asumir la realidad del dramatismo existencial.

En el curso del tiempo, el género hagiográfico se ha anquilosado y la institución clerical lo ha recuperado al interior de unos cuadros pietistas que difuminan, cuando no ocultan por completo, los dramas reales vividos por el santo. La biografía que escribió san Buenaventura y, más cerca de nosotros, los retoques de la hermana mayor de Teresa de Lisieux a los textos y a las fotos de ésta, son buenos ejemplos. Se pasa de

lo humano, con todo lo que puede abarcar de ambigüedades y de mal vivir, a la estatua inmovilizada en su esplendor. Se pasa de la mujer o del varón concretos, con sus pequeñeces y su radicalismo, al superhéroe, puro objeto del poder divino. El lector, consciente de su propia condición siquiera al mínimo, no se encuentra ya en un personaje que no tiene nada de común con él, y se desinteresa. A menos que, queriendo huir de su propia condición, se convierta en el veedor de un drama imaginario que le está vedado y ante el que se ve reducido a solicitar a un poder mágico.

Jean-Marc Charron está interesado por los procesos formativos de la identidad cristiana. Conoce los límites de las catequesis que se dan a base de síntesis intelectuales, a menudo abstractas. En la estela del reciente desarrollo de la nueva disciplina que es la psicohistoria, y después del admirable trabajo de Jean-François Six sobre Teresa de Lisieux, nos propone un psicoanálisis eriksoniano del Poverello. El proyecto no carece de audacia. El psicoanálisis se practica habitualmente entre los vivos y entre sujetos de la cultura moderna que los constituye como individuos estructurados con un inconsciente personal.

Pues bien, Francisco vivió en otra cultura y, si se descarta el diálogo místico que podemos trabar con él, no nos quedan más que unas pocas trazas inmediatas o próximas de sus vivencias. Doble drama de la historiografía y del psicoanálisis. Jamás se da el acceso directo a las vivencias de los personajes históricos, como tampoco el analista y el analizado disponen de una toma directa de sus propias vivencias. Un sueño no se analiza, porque habría que despertar y abortar el sueño. Se analizan el relato, las huellas, como huellas del pasado. Doble trabajo de duelo en el que nos introduce Charron: del héroe a lo humano, del acceso directo al personaje a la mediación de los restos que Francisco nos dejó con sus allegados.

¡Y sin embargo marcha! El retorno humilde a las fuentes, el cálculo casi brutalmente matemático de las imágenes de identificación de Francisco con las figuras de la madre, de Jesús y del pobre, el contexto en que circulan estas figuras en los movimientos culturales de la época, permiten esbozar una imagen coherente, inédita y actual de Francisco. Se sobrepasa la pornografía tan dulce como piadosa que hace de Francisco, ora un héroe de film americano, ora un masoquista a-social entregado a la institución, ora un prototipo de los pacifistas y de los ecologistas actuales. Nos encontramos frente a un hombre inseguro que pasa su vida buscando una imagen de sí mismo en su compostura y que

penosamente llega a encontrarse, encarnando no sólo la imagen del pobre —y del pobre entre los pobres: el Crucificado—, sino también la de la madre tierna y compasiva. Charron nos lleva a percibir el drama radical de Francisco, su miseria al evadir la simbiosis con lo femenino para asumirse diferente y capaz, a su modo, de ser paciente, femenino y comunicativo con una mujer.

El Francisco de Charron es humano hasta el extremo. Su fe, su aventura mística, no disimulan el drama existencial. Hasta en la muerte encontramos al que se había entregado a las peores ascesis, preocupado por su vestido y alimento. A la que le cuesta reconocer plenamente como mujer y la llama «hermano Jacoba», pide le traiga su plato preferido y el precioso tejido que fabrican los cistercienses ingleses. Él, que conoció las llagas, evitó los excesos de las sectas, hubo de multiplicar las distancias frente a las mujeres, los alimentos y los atuendos, sigue hasta el fin siendo hijo del mercader de telas, conocedor de la calidad del tejido, capaz de apreciar la sabrosura del plato y amigo sensible al cariño de una mujer.

A los que aceptan los datos de nuestra cultura sobre los procesos de maduración, el presente trabajo permite arraigar el esplendor de la fe de Francisco en un drama que compartimos con él: el drama de sobrepasar la pulsión simbiótica y sus estrategias fetichistas. Más todavía, nos permite radicalizar nuestra crítica de la cultura narcisista. En fin, este trabajo de teólogo moderno que confronta la tradición con las visiones y los problemas actuales, bosqueja una reflexión importante en el campo nuevo de las relaciones entre los géneros. Cuando la reflexión sobre la condición masculina está dando sus primeros pasos, Jean-Marc Charron la aborda con audacia bajo «el caso-figura» del místico, revelando a la vez su temor al otro y su capacidad de un erotismo santo.

Michel M. Campbell
Profesor agregado, Facultad de Teología
Universidad de Montreal

INTRODUCCIÓN

La presenta obra surge como una contribución psicohistórica a una teología de la identidad cristiana construida sobre el análisis de un caso: el de Francisco de Asís. Plantea el problema de la relación entre la configuración del deseo y la referencia a Jesucristo en el proceso de elaboración y enunciación de una identidad individual. Esta indagación se inscribe en el marco de una reflexión teológica más vasta, lugar originario y destino último de nuestra investigación de que debemos dar cuenta en primera línea. Nuestro modo de investigar toma del psicoanálisis los instrumentos de análisis para la comprensión de un personaje histórico. En este aspecto marca su afinidad con la corriente historiográfica de la psicohistoria y plantea el problema metodológico de la posibilidad y de los límites de un psicoanálisis a distancia. Al comienzo de nuestra andadura resulta obligado trazar un mapa de las orientaciones de esta disciplina, así como de la escuela psicoanalítica en que nos cobijamos. En fin, el optar por Francisco de Asís no es neutro, revela algo de las preocupaciones de nuestro estudio, y su eco resonará en la presente introducción, al dilucidar algunas dificultades metodológicas inherentes al manejo de las fuentes franciscanas.

Horizonte de la cuestión

A través de múltiples variantes, el tema de la identidad cristiana aparece *como uno de los que permean la teología contemporánea. De la teología de las realidades terrestres* a la *teología de la liberación*, de la *teología de la secularización* a la *teología del mundo*, de la *crisis del lenguaje religioso* a la *crisis de los valores, de las vocaciones y de las eclesiologías*, el cristianismo de este fin del siglo XX aparece como un

movimiento, una institución y una ideología en busca de un lugar distintivo y reconocido en el corazón del mercado libre de las mundovisiones. Cuestionamiento radical que afecta tanto a las relaciones de los cristianos con los contenidos y las prácticas de su fe como al tipo de relación que mantienen o desean mantener con sus contemporáneos. Esta crisis de identidad, pues no se trata de otra cosa, resulta de la convergencia de diversos factores de los que sería aventurado, por lo menos, pretender dar aquí cumplida cuenta. A lo sumo podremos trazar sus rasgos dominantes.

El primero de estos factores concierne a la confrontación de los cristianos con las ideologías de la secularidad, en particular las surgidas de las «filosofías de la sospecha» (Nietzsche, Marx y Freud), empresa de desoxidación que permite sacar a luz las estructuras (morales, sociales y psicológicas) subyacentes en la experiencia y en el discurso religioso, restituyendo al mismo tiempo al campo de la aventura humana lo que una sociedad de cristiandad se apropió tras su estandarte religioso. Reivindicaciones globales de la autonomía de lo profano sobre lo sagrado, las ideologías de la modernidad arrancan una a una las pretensiones del cristianismo de definir unilateralmente, por el discurso y por la práctica, el sentido último del destino humano. Así aguijonean a los cristianos a redefinir su identidad en función de un espacio plural y secular.

El segundo factor de esta crisis es cosa del encuentro, teórico y práctico, del cristianismo con las otras religiones. Este encuentro resulta de las olas de migración masiva y de las nuevas condiciones forjadas por el prodigioso auge en el dominio de la tecnología de la comunicación. Regularmente, los cristianos se confrontan, tanto por los medios da comunicación como por el contacto directo, con creyentes de otras confesiones religiosas, y esto les hace concienciarse de que el cristianismo no tiene el monopolio de la fe sincera, de la espiritualidad auténtica y de la moral altruista. Otros hombres y otras mujeres se comprometen también, en nombre de sus diversos credos, en la construcción y en la gestión de la Ciudad, asignan a sus prácticas morales la referencia al amor del prójimo, integran en sus mundovisiones el sentido de la transcendencia y de la interioridad. Una vez más quedan aquí los cristianos convidados a revisar el sentido de su identidad en función de las múltiples afiliaciones espirituales.

En fin, el cuestionamiento radical sufrido por el cristianismo contemporáneo se inscribe en el contexto de las mutaciones culturales que desde la revolución industrial no cesan de modificar en calado los ritua-

les de lo cotidiano, las afiliaciones sociales, los papeles sexuales y las representaciones del mundo. Elaborado desde siglos en el contexto de una sociedad rural y tradicional que había adquirido cierta «estabilidad dinámica», por decirlo con la fórmula de Joël de Rosnay [1], propicio a la formación de identidades bien definidas, el cristianismo ha vivido en simbiosis con las instituciones, las prácticas, los códigos lingüísticos y los entramados simbólicos de esta cultura. El desarrollo tecnológico ha venido a desplazar este equilibrio sistémico y, con él, las adquisiciones civilizacionales sobre las que se había construido la identidad cristiana. La moral, la espiritualidad, el simbolismo, la vivencia comunitaria, las prácticas institucionales sufren los contragolpes de la profunda mutación cuyas consecuencias no acabamos todavía de calibrar e integrar.

En suma, la identidad cristiana, menos que como un hecho adquirido, se plantea más y más como una cuestión para la reflexión de los teólogos y para la existencia concreta de los creyentes. Unos viven la crisis con angustias y desgarros: desencanto, escepticismo, amargura, nostalgia, actitudes que brotan de un hondo sentimiento de abandono o de inseguridad [2]. Otros, cada vez más numerosos, ante el cuestionamiento de la identidad cristiana y de su posición socio-cultural, se inclinan a rebuscar en una práctica y en un discurso más enunciativos unas referencias identificadoras, una manera de gestionar la crisis en curso [3]. Otros, en fin, encuentran en la mutación del cristianismo la ventaja de centrar la atención en lo esencial, en el corazón y en el fundamento de la experiencia cristiana, es decir en la referencia a la persona de Jesús reconocido como Cristo. Es el tema central de Hans Küng en su obra *Ser cristiano*:

> Según el testimonio de los orígenes y de toda la tradición, tanto de los cristianos como de los no cristianos, lo peculiar del cristianismo es... ese mismo Jesús al que en las lenguas antiguas y modernas se le llama Cristo... Lo particular, lo propio y primigenio del cristianismo es considerar a ese Jesús como últimamente decisivo, determinante y normativo para el hombre en todas sus distintas dimensiones [4].

---

[1] JOËL DE ROSNAY, *Le macroscope, vers une vision global*, París Seuil, 1975, p.117.

[2] Sobre los sentimientos vividos por los que sufren más duramente el cuestionamiento de su identidad religiosa, ver JACQUES POHIER, *Dieu fractures*, Paris, Seuil, 1985 p. 33-53.

[3] Ver los análisis sutiles reunidos en la obra colectiva publicada bajo la dirección de J. LUNEAU, *Le rêve de Compostelle*.

[4] H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid[3] 1977, p. 150.

Así, la identidad cristiana ha de entenderse como una identidad que en su elaboración y enunciación se refiere de modo normativo a la persona de Jesús reconocido como Cristo. Expresión tradicional de la *sequela Christi*, capaz de ganarse todos los consensos, pero que, a la manera de la fórmula de Agustín en materia moral —«Ama y haz lo que quieras»—, corre el riesgo de ocultar los procesos antropológicos implicados en el ejercicio de la referencia a Cristo. Una de las contribuciones de la reflexión teológica de los últimos años es la comprensión de que «el seguimiento de Jesús» se vive siempre en el marco de una filiación cultural que modula los contornos de la identidad según la sensibilidad propia de cada uno y, en el seno de un mismo conjunto cultural, según las orientaciones y los imperativos de cada uno de los subgrupos en presencia. Así, la identidad de un cristiano militante por la causa de los más desvalidos en las *favelas* de Santiago de Chile no es la del general de la junta militar que en el mismo país practica la represión en nombre de los valores del *Occidente cristiano*. Tal es, en la práctica, el rostro concreto del «conflicto de interpretaciones».

El arraigo antropológico del «seguimiento de Jesús» colorea en variopinto la identidad de cada una de las generaciones cristianas, pero marca también con su impronta la elaboración de cristologías a menudo divergentes. El discurso teológico —como toda construcción ideológica—, sea popular o sapiente, es tributario de sus filiaciones, de su lugar de elaboración. Es lo que nos enseña la integración de la perspectiva hermenéutica en la investigación teológica. En este sentido, no podemos sino marcar nuestras distancias respecto a la argumentación de Küng que, en búsqueda de un fundamento de la identidad cristiana, opone al Cristo de la piedad, de la dogmática, del iluminismo, de la poesía o de la novela, el «Cristo real» inspirado en un sondeo histórico-crítico [5]. Ingenuidad hermenéutica que asocia la verdad con un método, oculta el lugar de donde proviene el «Cristo real» y nos condena, eventualmente, a concebir la práctica cristiana —eje mayor de la identidad— como una simple deducción sacada de la demostración dogmática.

---

[5] «El literato como tal no se interesa por un estudio históricamente *exacto*. Sin embargo, el teólogo sí debe interesarse por ello, para poder, a la vista de tantas imágenes de Cristo, no sólo la de los concilios, de los piadosos y los entusiastas, de los teólogos y los pintores, sino también la de los literatos, responder a esta pregunta: *¿qué imagen de Cristo es la verdadera? ¿A cuál de ellas hay que atenerse en la práctica?*» H. KÜNG, o.c p. 178. El subrayado es nuestro.

La historia de la teología, no menos que la de la espiritualidad o del arte religioso, nos recuerda que la inscripción del encuentro de Cristo y de su Evangelio en la vida del creyente no deja indemne la figura misma del encontrado. Hay, por retomar el lenguaje de Francisco de Asís, un trabajo de gestación y parto de Cristo que opera, para cada generación cristiana, una transfiguración del cristianismo inherente a la realidad de la encarnación: «....y madres (somos) cuando lo llevamos (a Cristo) en el corazón y en nuestro cuerpo por el amor y por una conciencia pura y sincera; lo damos a luz por las obras santas, que deben ser luz para ejemplo de otros» (2CtaF 53). El «Cristo real» es así el que desde sus primeras palabras en Galilea se revela idéntico y diferente en cada una de las respuestas asumidas a raíz de esta cuestión: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?»

La interpelación psicoanalítica

Por su parte, el psicoanálisis, heredero de la revolución copernicana operada en el campo de las ciencias humanas y pieza mayor de la empresa hermenéutica contemporánea, nos convida a precisar más el lugar de donde emana la identidad y a sacar las consecuencias para nuestra reflexión teológica. En la perspectiva que le es propia, afirma el primado del sujeto y, más radicalmente, el del deseo del que trata de recomponer su historia, de hacer su arqueología. Nos sugiere que aquel o aquella que, a la manera de todas sus demás relaciones, asume el encuentro con Jesús en la definición del sentido y orientación de su existencia, lo asume siempre a base de una configuración del deseo, que tiene su origen en una historia singular, marcada por los estigmas de sus amores anteriores, más particularmente de los amores de la infancia.

Esta constatación, cuyo sentido y consecuencias habremos de desplegar en el conjunto de nuestra exploración sobre Francisco, nos sugiere dos tipos de reflexión en la investigación de la identidad cristiana. De una parte, hay que comprender que el encuentro con Jesús se vive siempre a modo de cierto investimiento del deseo en busca de su objeto. En este sentido, Jesús viene a ser más o menos, para quien consiente en referírsele significativamente, el soporte de sus proyecciones y de su idealización, igual que las demás personas que están investidas, en su vida, con un índice emocional particular. Así, para un niño de cinco años que vive intensamente la rivalidad con su padre, inherente al con-

flicto edípico, Jesús puede convertirse en el héroe todopoderoso, único capaz de superar al rival efectivo, guardián de la autoridad y objeto privilegiado del amor materno [6]. Esta primera vertiente de la relación nos habla menos de Jesús —aunque está directamente implicado— que del deseo del sujeto-creyente.

De otra parte, es obvio que Jesús no se resume en nuestra producción imaginaria, ni puede jamás ser reducido a los deseos de que es objeto. Él mismo es una identidad singular, animado de un deseo no menos singular, fruto de su propia historia, cuyo eco nos ha llegado desde los orígenes a través de las mediaciones lingüísticas de cada una de las generaciones cristianas que lo han retomado a su cuenta. En otras palabras, el encuentro con Jesús se vive al modo de la alteridad —la de los sujetos deseosos— que asigna al deseo del sujeto-creyente una nueva dirección o, más bien, un nuevo modo de gestión centrada, no sobre la indiferenciación fusional (tal podría ser el caso de ciertas espiritualidades de la imitación), sino sobre la distancia y la diferencia. La identidad cristiana resulta así de la gestión de dos deseos —de Jesús y del creyente—, de la que uno de los efectos mayores es marcar con su sello uno y otro polo de la relación.

Dentro de este horizonte teológico y psicoanalítico, nuestra cuestión viene a ser ésta: *En este juego del encuentro de los deseos de donde emerge la identidad cristiana, ¿cuáles son los papeles asumidos por cada uno de los actores que intervienen? ¿Cuál es la contribución del «yo» creyente? ¿Cuál la del Jesús al que nos es posible acceder?*

De la cuestión al método

Nos proponemos, pues, someter el concepto de identidad cristiana a una relectura psicoanalítica por el rodeo del caso de Francisco de Asís. De entrada, este propósito supone el carácter multidisciplinar de nuestro proyecto y plantea cierto número de cuestiones metodológicas que debemos dilucidar. En primer lugar, ¿cabe una investigación psicoanalítica sobre un personaje que vivió hace ocho siglos? En este plano, nuestros trabajos se inscriben en la estela de lo que ha venido a llamarse

---

[6] Ver al respecto H. I. DE GUERTECHIN, *Suivre Jésus est-ce l'imiter? Approche psychologique de l'identification au Christ*, en *Revue théologique de Louvain*, 15 (1984) 5-27.

psicohistoria. En las siguientes páginas mostraremos las condiciones de ejercicio para una empresa llevada a cabo en el marco de esta nueva disciplina historiográfica.

En segundo lugar, se plantea el problema de la elección de un abordaje psicoanalítico particular. En este sentido, la multiplicidad de los sondeos que se reclaman de Freud nos impone, so pena de caer en un ecleticismo estéril, arraigar nuestra investigación en una tradición específica. Nuestra opción ha recaído en la obra del psicoanalista americano Erik Erikson, cuya congruencia con nuestras intenciones justificaremos. En fin, en la historia de la identidad cristiana y sus múltiples retomas inspiradas en el Evangelio, hemos privilegiado una figura de santidad particular, Francisco de Asís. Esta opción no depende únicamente de nuestras complicidades personales con el personaje, lo que no carece por cierto de importancia en la andadura de una investigación. Se justifica a la vez por el lugar de la literatura hagiográfica y de la santidad en la constitución de la identidad cristiana y por la importancia del personaje y las analogías estructurales de su época con la nuestra. Añadamos que el estudio y utilización de las fuentes franciscanas, con unos fines de investigación psicoanalítica, deparan cierto número de obstáculos metodológicos de los que nos haremos eco.

Posibilidades y límites de una psicohistoria

La psicohistoria, que se consolida hoy como un nuevo ramo del saber histórico, existe de hecho desde el origen del psicoanálisis. Freud —lo mismo que sus primeros discípulos— no vaciló en transferir el fruto de sus descubrimientos al campo del análisis cultural, de la historia religiosa y de la biografía [7]. Tratando más a menudo de fundar la pertinencia y la universalidad del psicoanálisis que de hacer una exploración histórica real, sus obras no muestran siempre el rigor esperado de las disciplinas a las que se asocian [8]. Por otra parte, poseen la ventaja de haber abierto el camino a nuevos modos de investigación de los documentos del pasado.

---

[7] S. FREUD, *Psicología de las masas y análisis del yo* (tomo VII); *El recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* (tomo V); *Toten y tabu* (tomo V); *Moisés y la religión monoteísta* (tomo IX); *El malestar de la cultura* (tomo VIII); *El porvenir de una ilusión (tomo VIII)* en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.

[8] Ver las observaciones de A. BESANÇON, *Histoire et expérience du Moi*, Paris, Flammarion, 1971, p. 19ss.

Desde hace unos años, bajo el impulso de los trabajos de Erikson sobre Lutero, la psicohistoria vive un segundo auge, sobre todo en los Estados Unidos, donde investigadores provenientes de diferentes horizontes se han agrupado en una asociación (Group for Use of Psychology in History), un Instituto (Institute for Psychohistory) con dos revistas científicas (*The psychohistory Review*, *The Journal of Psychohistory*). En algunos campus universitarios, la psicohistoria es reconocida como una disciplina específica dispensada en el marco de programas cuyo objetivo es la formación de psicohistoriadores.

Formalmente, la psicohistoria se define como una disciplina que recurre a «una psicología sistemática... en el marco de la investigación histórica»[9]. Su tarea es captar el juego complejo de las motivaciones psicológicas en el desenvolvimiento de los acontecimientos históricos [10]. Por esta razón se inscribe en la estela de la historia de las mentalidades, presentándose como su complemento indispensable. En la práctica, desde luego, hay tantas psicohistorias como psicohistoriadores. El hecho se debe tanto a la multiplicidad de los objetos, de los sondeos y de las cuestiones planteadas por los que en ellas se ejercen, como a la variedad de los orígenes disciplinares de los psico-historiadores (historiadores, psicoanalistas, antropólogos, etnólogos, etc.) y de sus raigambres teóricas (diversidad de escuelas psicológicas y psicoanalíticas). Esta fragmentación del saber que no debiera sorprendernos, impone definir las reglas mínimas para utilizar el psicoanálisis en la exploración histórica.

La primera de estas reglas atañe al uso de los documentos. A este respecto, Paul Veyne afirma que, por esencia, «la historia es conocimiento por documentos» [11]. En ningún caso, añade, «lo que los historiadores llaman un acontecimiento se percibe directa y enteramente; se percibe siempre incompleta y lateralmente, a través de documentos o de testimonios, digamos a través de la *tekmería*, de las trazas» [12]. De la misma manera podemos afirmar que el psicoanálisis, cuya tarea consiste en rehacer la historia del deseo y sus avatares, no trabaja nunca sobre el a-

---

[9] S. FRIEDLÄNDER, *Histoire et psychanalyse*, Parls, Seuil, p. 21.

[10] L. DE MAUSE, *Les fondations de la psychohistoire*, Paris, PUF, 1928. Sobre algunas definiciones de la psicohistoria ver, entre otros, R. BINION, *Introduction à la psychohistoire*, Paris, PUF, 1982; *Doing Psychohistory*, en *Journal of Psychohistory*, 5/3 (1978) 313-323; B. MAZLISH, *What is Psychohistory*, en *The Transactions of the Royal Historical Society* (series 5, 21), Londres, 1971, 79-99; *Psychoanalysis and History*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.

[11] P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971, p. 14.

[12] *Ib.*, p. 14.

contecimiento traumático en el origen de la organización neurótica de un sujeto, sino sobre la narración, las trazas que emergen al filo del discurso del analizado. A título de ejemplo, en la interpretación de los sueños, el objeto de análisis no es el sueño mismo, sino su residuo emocional, conservado en el relato que hace de él el analizado. En este terreno, la historia y el psicoanálisis comparten una perspectiva metodológica común.

A su vez, la historiografia no se limita a una acumulación sistemática de documentos, fechas y acontecimientos. Cuando el historiador se pone a la escucha del pasado, escucha en una perspectiva particular, que ha brotado de un cuestionamiento previo. Interroga, en efecto, los documentos a la luz de sus preocupaciones presentes (o de los contemporáneos, de sus comanditarios, etc.). De esta multiplicidad de perspectivas proviene la diversidad de los campos de investigación historiográfica: historia social, política, económica, religiosa, historia de las mentalidades y de las instituciones, etc.

La psicohistoria no procede otramente y aborda a su vez los documentos desde un punto de vista propio. Su perspectiva es esencialmente la del deseo cuya expresión trata de reconstruir por lo que nos ha quedado del pasado. En este sentido, el documento viene a ser, para el psicohistoriador, el indicio de una emoción y de una organización psíquica surgida para hacerle frente. «La historia, como el sueño, es una realización del deseo» [13] y el conjunto de las producciones culturales de una época se convierte en su código lingüístico cuyo sentido trata de descifrar el historiador familiarizado con el psicoanálisis. Por esta razón, no hay documentación, a priori, más favorable a la exploración psicohistórica: todo lo que habla de un personaje, de un acontecimiento o de una época es interesante. También en esto comparte la psicohistoria su método con la historia.

> Es documento toda fuente de información de la que el historiador puede sacar algo para el conocimiento del pasado humano, considerado desde el ángulo de la cuestión que se le plantea. Es evidente que resulta imposible decir dónde comienza o dónde acaba un documento; la noción se va dilatando más y más y termina por abarcar textos, monumentos, observaciones de todo orden [14].

En el estudio biográfico, por otra parte, el psicobiógrafo privilegiará primero las fuentes directas, es decir las que dependen del actor princi-

---

[13] ALAIN BESANÇON, o.c., p. 90.

[14] H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, p. 73.

pal, el personaje estudiado. Va de sí, cuando es posible, que los relatos autobiográficos, así como la correspondencia y los diarios personales, siguen siendo fuentes de información capaces de informarnos con la máxima justeza sobre la psicología del personaje, corriendo el sujeto el riesgo de implicarse más directamente. Desempeñan un papel afín al del discurso que desarrolla el analizado en las sesiones de psicoanálisis. Por otra parte, en virtud de su tenor oficial —el autor escribe siempre para la posteridad y construye una imagen aceptable de sí mismo (la «self image»)—, el relato autobiográfico debe ser sometido a un trabajo de descifre tan crítico como el impuesto por el estudio de testimonios de segunda mano [15].

Se añaden a esto las informaciones que emanan de fuentes indirectas: testigos, comentaristas, biógrafos, etc. Estas diversas fuentes resultan importantes en la medida en que se cruzan con informaciones provenientes de fuentes directas y nos suministran un material considerable tanto sobre el personaje como sobre su época y sus condiciones de vida concretas. Por el contrario, en el marco de la exploración psicohistórica, la utilización de esta documentación depara una dificultad metodológica que, sin ser insuperable, debe tratarse con una atención particular. En efecto, el testimonio de segunda mano, sea cual sea su naturaleza, se presenta como la expresión de un deseo —del testigo— respecto a otro deseo —del personaje que habla. Discernir entre uno y otro deseo no es tarea fácil ni evidente. Pero no por eso quedan desacreditadas las fuentes secundarias.

Para el psicoanálisis, la relación con el otro y, por consiguiente, el discurso sobre el otro, están determinados por lo que ella llama transferencia: «Proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos en un determinado tipo de relación establecida con ellos» [16]. Estos deseos emanan de las relaciones infantiles cuya transferencia no es sino la repetición de los prototipos. Por otra parte, la relación transferencial no se resume únicamente en la proyección de los deseos arcaicos sobre el otro. Encuentra también un apoyo en las características del objeto que la suscita. Así, cuando un sujeto relaciona los conflictos vividos con una figura significativa respecto a la autori-

---

[15] Ver E. ERIKSON, *La vérité de Gandhi. Les origines de la non-violence*, Paris, Flammarion, 1974, p. 52.

[16] J. LEPLANCHE-J. B. PONTALLE, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1993, p. 439.

dad, nos habla por cierto de su relación con la autoridad —y la terapia analítica recae esencialmente sobre la exploración de esta relación—, pero nos informa también sobre la figura de autoridad en cuestión, su manera de ser y lo que induce en el otro.

En este sentido, el discurso sobre el otro no se reduce jamás a mera producción fantaseadora; está inscrito en una realidad. Es tarea del análisis repartir, en cuanto se puede, lo que releva del *yo* y lo que depende del *otro*. Sobre la base de este principio podemos otorgar a los testimonios biográficos una credibilidad cuyo alcance habrá que delimitar sabiendo, una vez más, que en este dominio nada es imparcial. La regla de la convergencia de los datos debería permitirnos aquí evitar la trampa del subjetivismo demasiado grande de los testigos.

La lectura de las fuentes

La historiografía asume como principio primero dejar hablar a las fuentes sin atribuirles, a priori, una teoría prefabricada. Sabemos, sin embargo, que el historiador jamás es neutro; lleva consigo su mundo, sus sensibilidades, sus tamices de análisis, cuyo uso puede suspender temporalmente para ponerse a la escucha de los documentos. Esta «suspensión», empero, jamás es total y, en los hechos, la investigación histórica se presenta más bien como un movimiento de vaivén entre el objeto del análisis y el universo teórico del productor de sentido [17]. Este procedimiento no es ajeno a la práctica psicoanalítica, que se define esencialmente como un modo de escucha y de lectura. «En historia, subraya Besançon, (el psicoanálisis) debe ser un modo de lectura» [18]. Apertura a lo que se dice en el discurso —lo que el psicoanálisis llama atención flotante—, el modo de lectura sigue también orientado en función de ciertos puntos de mira lingüísticos que la teoría nos enseña a reconocer como los indicios de una organización singular del deseo: lapsus, actos fallidos, rituales, temas recurrentes o inconvenientes, arquetipos, silencios, etc. [19].

---

[17] Sobre los arraigos ideológico, antropológico e institucional del historiador y sus incidencias en la elección de sus cuestiones y en la dirección de su investigación, ver, entre otros, M. DE CERTEAU, *L'opération historique. Faire de l'histoire*, t. I, Paris, Gallimard, 1974, p. 3-41; H. I. MARROU, o.c., p. 47-63; P. VEYNE, o.c., p. 12ss.

[18] A. BESANÇON, o.c., p. 80.

[19] A este respecto recuerda con justeza Friedländer que la teoría psicoanalítica no puede exportarse integralmente a otra época o a otra cultura sin tener en cuenta

Escucha del otro, bien entendida, pero escucha también de lo que el otro evoca como para poder utilizar la transferencia, que interviene en el estudio mismo del pasado y, con más razón, cuando se trata de un estudio biográfico, como modo de investigación o de distanciamiento respecto a su objeto [20]. Cierto, el psicohistoriador formado en la escuela psicoanalítica no puede hacer economías de su propio deseo, sensible como debe ser al hecho de hallarse directamente implicado en el proceso de comprensión.

En fin, queda la cuestión de la organización de la información. Hacer historia, en efecto, no es simplemente acumular documentos y ponerse a su escucha, es también clasificar la información para poder inferir de ella una significación. En materia de psicohistoria y, más particularmente, de psicobiografía, Friedländer nos propone cuatro reglas de conducta que en lo esencial coinciden con las leyes del conocimiento científico: 1. la convergencia de los hechos; 2. la constitución de *Gestalten* significativos; 3. la comparabilidad; 4. el análisis cuantitativo.

El criterio de la convergencia implica la no-contradicción de los hechos y se corresponde con la noción psicoanalítica de la sobredeterminación, es decir con el hecho de que una formación inconsciente remite a menudo, en la historia del sujeto, a una pluralidad de factores determinantes. Reclama en consecuencia que el análisis revenga con frecuencia a un mismo tema a fin de inferir sus diversos estratos significativos.

La segunda regla, la constitución de *Gestalten*, remite a que, en la organización psíquica de un individuo, los comportamientos, las motivaciones inconscientes, los hechos y las producciones fantaseadoras no pueden organizarse de modo significativo sino en torno a un número limitado de ajustes formales. Esta limitación puede considerarse en sí como un criterio de validación de la interpretación psicohistórica. A su

---

las variantes relacionales propias de cada ambiente. Tocará al psicohistoriador tomar en cuenta las variaciones culturales en el uso que haga de los conceptos psicoanalíticos. s. FRIEDLÄNDER, o.c., p. 56-74.

[20] Sobre este punto, L. de Mause tiende a hacer de la transferencia un modo de investigación propia de la psicohistoria (o.c. p. 29ss). Sus dichos se acercan a los de Marrou en lo concerniente a la simpatía: «Para conocer su objeto, el historiador debe poseer en su cultura personal, en la estructura misma de su mente, las afinidades psicológicas que le permitan imaginar, sentir, comprender los sentimientos, las ideas, los comportamientos de los hombres del pasado que encontrará en los documentos» (MARROU, o.c., p. 97). De su lado, Besaçon presenta la transferencia como un principio epistemológico implicado en todo el proceso de comprensión (BESANÇON, o.c. p. 63ss).

vez, la tercera regla, la comparabilidad, releva también de la perspectiva estructural inherente a la empresa psicoanalítica. Recuerda que un sujeto tiende inconscientemente a reproducir a lo largo de su existencia cierto número de modelos relacionales ligados a su perfil neurótico singular (compulsión de repetición). En el plano metodológico, esta regla del funcionamiento psíquico nos invita a estar atentos a tales repeticiones y a comparar sus estructuras.

En fin, la regla del análisis cuantitativo, como, desde luego, la exploración histórica, nos invita a fundar nuestras interpretaciones psicológicas con el criterio de frecuencia en el uso de un tema o de un comportamiento particular. En este sentido, el análisis del contenido y la encuesta sistemática de las fórmulas lingüísticas tipificadas se convierten en útiles privilegiados. En cambio, no habría que solicitar este criterio hasta olvidar que, en materia de expresión, el deseo se manifiesta también en la aparición súbita de una palabra o de un gesto inusitado. El lapsus y el acto fallido son sus ejemplos más reveladores.

Añadamos, para rematar estas consideraciones metodológicas, que la psicohistoria no puede pretender, más que las demás disciplinas historiográficas, una explicación histórica total. De una parte, elabora respuestas sólo para las cuestiones que asume para la comprensión de los hombres y de las mujeres de ayer. De otra, estas respuestas son siempre tributarias de la calidad y de la cantidad de los documentos disponibles. En este sentido, el psicohistoriador debe con frecuencia resignar ciertas informaciones y, consecuentemente, renunciar a la amplitud de la información que desearía ofrecer. En cambio, los frutos de las exploraciones psicohistóricas, por la dilatación de los horizontes de escucha que proponen, deberían aprovechar tanto a la historiografia (historia de las mentalidades, historia religiosa, historias de costumbres, etc.) como a las disciplinas psicológicas. Prestar oídos a los ecos del pasado es abrirse al vasto territorio del deseo cuya expresión jamás acabamos de explorar en toda su amplitud y en todos sus meandros.

El psicoanálisis eriksoniano

En psicohistoria, la elección del sondeo psicológico no se impone a priori y depende de una decisión cuyos criterios se basan a la vez sobre la cuestión a la que el historiador busca una respuesta, y sobre la fecundidad probada de los métodos disponibles. Nuestra elección ha recaído

en la obra del psicoanalista americano Erik Erikson por varias razones. La primera, completamente subjetiva, se debe a que frecuentamos su pensamiento desde hace años, hemos integrado sus principales coordenadas en el marco de nuestras actividades profesionales, y él fue uno de los principales inspiradores de nuestras investigaciones anteriores. Por esta razón debemos reconocer que nuestra problemática teológica actual debe mucho a las cuestiones suscitadas por este autor.

Además, Erikson se ha hecho particularmente ilustre por sus trabajos sobre el concepto de identidad, siendo uno de los primeros en ensayar una operacionalización clínica que hasta entonces recubría un conjunto de realidades observables, pero no sistematizadas. En este terreno le debemos una investigación multidisciplinar que supo conciliar, tanto en sus exploraciones sobre el terreno como en sus elaboraciones teóricas subsiguientes, el legado del psicoanálisis freudiano centrado en el desarrollo del aparato psíquico con las adquisiciones de la antropología cultural y de las ciencias sociales. En el marco de nuestro estudio sobre el sentido de la identidad cristiana, los trabajos de Erikson nos permiten echar los puentes entre una teología ya en el culmen del arraigo cultural de la experiencia religiosa y otra, todavía por hacer, que integre los datos del psicoanálisis.

En materia de psicohistoria y de psicobiografía, Friedländer recuerda que los trabajos inscritos en el marco de una psicología del Yo —corriente psicoanalítica deudora, en particular, de los trabajos de Anna Freud [21]— son los que hasta el presente han ofrecido los coeficientes más probativos [22]. El pensamiento eriksoniano se ha elaborado en el marco de esta escuela psicoanalítica y se presenta hoy como una de sus contribuciones más notables. Por esta razón creemos que depara sólidas garantías en cuanto a la *factibilidad* de nuestro proyecto. Añadamos al respecto que Erikson aparece como uno de los principales iniciadores de la psicohistoria americana. Su obra sobre Lutero [23] es de las que incluso entre los historiadores clásicos ha suscitado mayor interés y curiosidad; ha sido el disparo de salida para un conjunto de investigaciones que se refieren a ella, ya como un ejemplo a seguir, ya como un modelo a perfeccionar.

---

[21] A. FREUD, *El yo y los mecanismos de defensa*, Buenos Aires, Paidos, 1965.

[22] S. FRIEDLÄNDER, o.c., p. 35-36.

[23] E. ERIKSON, *Luther avant Luther. Psichanalyse et histoire*, Paris, Flammarion, 1968.

Subrayemos además que, en nuestra perspectiva, las dos psicobiografías principales producidas por Erikson recaen sobre dos personajes religiosos (Lutero y Gandhi), y que la dimensión religiosa ocupa un lugar importante en sus reflexiones sobre la identidad. En este terreno creemos que este psicoanalista nos ofrece un espacio teórico que permite explorar el sentido de la identidad cristiana. Añadamos, en fin, que, si nuestra investigación tiene su punto de anclaje y encuentra su metodología en los trabajos de Erikson, sigue abierta a la utilización de otros sondeos capaces de enriquecer nuestro análisis. Subrayemos, en particular, las obras de Béla Grundberger, Janine Chasseguet-Smirgel, Edith Jacobson y Alice Miller, que tienen como punto común la cuestión del narcisismo, envés psicodinámico de la identidad.

Una lectura psicohistórica de Francisco de Asís

Nuestra investigación tiene su punto de partida en una interrogación teológica que formulábamos anteriormente del siguiente modo: En el juego del encuentro de los deseos de donde emerge la identidad cristiana, ¿cuáles son los papeles asumidos por cada uno de los actores que intervienen? ¿Cuál es la contribución del *yo* creyente? ¿Cuál es la del Jesús al que nos es posible acceder? Hemos subrayado ya por qué el estudio del caso resultará una modalidad de investigación apropiada a nuestra exploración y capaz de suministrarnos los elementos de respuesta más concretos a nuestra cuestión de partida. Nuestra opción ha recaído sobre la persona de Francisco de Asís. ¿Por qué?

Recordemos ante todo que Francisco se nos presenta como un personaje oficial. Ha recibido la sanción institucional de una canonización. Es sujeto de un proceso de identificación que le religa a millares de hombres y de mujeres que desde el siglo XIII apelan a su ejemplo en la orientación de sus identidades religiosas. Es, en fin, el objeto de un culto y de una devoción que le sitúan en una categoría cuasi mítica respecto al sentido de la experiencia cristiana. En otras palabras, Francisco es ante todo y sobre todo «san Francisco de Asís» cuya historia nos llega a través de una abundante literatura hagiográfica y de una voluminosa tradición de relectura donde, al límite, la singularidad del sujeto arrisca escapársenos bajo los sucesivos estratos de las interpretaciones idealizantes [24].

---

[24] Sobre la ocultación del sujeto en el proceso de idealización en marcha en el culto de los santos y de las santas, ver entre otros: P. DELOOZ, *La canonización de*

Las leyes de la hagiografía —como las de la literatura bíblica— se corresponden con un objetivo preciso: la exaltación de las *gesta Dei* donde los determinismos históricos (la contingencia) tienden a ocultarse en provecho de la intervención divina (la transcendencia). En una parte importante, esta literatura se presenta como la narración de la grandeza de Dios y de los beneficios de su gracia. A título de ejemplo, el santo se nos presenta siempre como un «gran pecador» —cuyos pecados, en cambio, solícitamente se callan—, que bajo los soplos de la intervención divina se convierte a continuación en un modelo de virtudes, más o menos absoluto. La principal consecuencia de este tipo de escritura, enquiciado en la dinámica del todo o nada y en la antítesis del bien y del mal, del bueno y del malo, es acantonar al santo en la categoría de los super-héroes de la fe que nada tienen de común con los simples mortales en lucha con la ambigüedad y la ambivalencia del deseo inscrito en la contingencia de una historia concreta. En el plano psicológico, la literatura hagiográfica —y el uso que de ella se hace en la educación de la fe— remite a Dios, Jesús, y la aventura religiosa que se le religa, al rango de unas estructuras ideacionales donde alimentan más los imperativos superyóicos que las piedras de espera de un Yo más autónomo.

En este sentido se podría objetarnos que el uso de un personaje tan oficial como Francisco en la realización de una investigación sobre el sentido de la identidad cristiana corre el riesgo, una vez más, de confinar el estudio en una concepción heróica y ejemplar, sin vinculación con la aventura humana arraigada en el espacio-tiempo del deseo. La trampa es real y nos tocará saber evadirla o, al menos, domeñarla. Nuestro reto será entonces bosquejar, en el conjunto de las fuentes disponibles y variadas, la historia de un sujeto singular para mostrar cómo su identidad, construida en los surcos de la *sequela Christi*, se inscribe en el horizonte de un mundo igualmente singular y en la dinámica de un deseo determinado y polivalente.

Otras razones nos religan al personaje Francisco. La primera depende del azar de los encuentros que jalonan regularmente los senderos de la investigación intelectual. Hace unos años, en efecto, tuvimos la ocasión de ver el film de Franco Zeffirelli, *Hermano Sol y hermana Luna*, en el momento en que abordábamos el problema de la disidencia

---

los santos y su significación social, en *Concilium* 149, p. 340-352; J. Leclercq, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 1976, p. 11ss; J. F. Six, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux*, Paris, Seuil, 1974, p. 7-18.

en la juventud americana tal cual la estudió Erikson [25]. En aquella época nos pareció que los propósitos de Erikson sobre la crisis de identidad vivida en un contexto de mutación socio-cultural y de impase ideológico nos permitían captar mejor el envite de la conversión del joven Francisco y la importancia de una identificación tan radical con la persona de Jesús. Por curiosidad intelectual más que por necesidad profesional emprendimos el trabajo de enriquecimiento y ahondamiento de lo que no era entonces sino una intuición. A continuación nos pareció que este encuentro fortuito nos abría perspectivas nuevas para la comprensión de la identidad cristiana y de su proceso de elaboración.

Añadamos que Francisco se presenta como un sujeto muy señalado para cualquiera que se interrogue sobre el sentido de la identidad cristiana. En la medida en que esta identidad se define esencialmente como una vida vivida en el «seguimiento de Jesús», Francisco hace figura de arquetipo. En la historia de la espiritualidad, en efecto, se le percibe siempre como un *alter Christus*, el «único cristiano perfecto» (Renan). Por encima de la inflación hagiográfica y de las perversiones espirituales a que su imagen ha podido dar pie —siendo el mejor ejemplo la espiritualidad de «la imitación de Jesucristo»—, hay que reconocer que este título traduce una parte importante, incluso fundamental, de la experiencia de Francisco, de su singularidad y del impacto que causó en su tiempo y continúa causando todavía hoy. En este sentido, Francisco puede ser considerado como una figura ejemplar, no en el sentido de un modelo a imitar, sino en la perspectiva del caso-tipo que permite una mejor comprensión de lo que está en juego en el proceso de elaboración de una identidad vivida «en el seguimiento de Jesús».

A este respecto y en la estela de nuestra reflexión teológica, la cuestión que nos preocupa es la siguiente: *¿Por qué y cómo un joven a quien todo parece sonreír y cuya identidad aparece bien integrada en los modelos socioculturales dominantes, da en su vida un viraje ideológico tan radical, tomando como polo integrador de su nueva identidad una referencia englobante a la persona de Jesús?* A esta cuestión, la espiritualidad tradicional responde con el misterio del silencio que rodea el trabajo de conversión que se opera en la intimidad de una conciencia [26].

---

[25] E. Erikson, *Reflections on the Dissent of Contemporary Youth*, en *Daedalus* 49 (1970) 154-176.

[26] En esta línea, Manselli escribe: «La conversión, de que Francisco nos habla de una manera tan clara y significativa, sigue siendo, por su desarrollo como una lenta maduración progresiva, un desarrollo encerrado en el silencio de una concien-

Sin pretender correr del todo el velo del misterio que caracteriza la singularidad de una personalidad, el sondeo psicoanalítico tiene por objetivo aprehender algunos elementos constitutivos de la dinámica de un sujeto deseante. Es lo que pretendemos hacer aquí.

Además, este personaje ofrece un interés suplementario por la coyuntura cultural en que se inscribe su experiencia religiosa. Los siglos XII-XIII europeos se presentan, en efecto, como una época de mutaciones mayores donde los modelos antropológicos salidos del mundo feudal se someten a un cuestionamiento radical. Esta «primavera medieval» no deja de tener sus consecuencias sobre la definición del ser cristiano cuyos parámetros de identificación se corroen bajo los contragolpes del choque cultural. Los diversos movimientos evangélicos, ortodoxos y heterodoxos, por la reivindicación que enarbolan a la vista de los papeles sociales y religiosos, encarnan con un plus de radicalidad los efectos de la crisis de identidad. Francisco pertenece a este mundo, ha salido de la clase social que porta y genera la aspiración a nuevos modelos, vive las tensiones inherentes a los períodos de transición y, bajo algunos aspectos, su itinerario resume el de muchos de sus contemporáneos. Esta situación antropológica y cultural no deja de ofrecer algunas analogías estructurales con la coyuntura civilizacional de nuestra época y, en este sentido, Francisco nos permite, con ciertas distancias, comprender lo que puede significar la elaboración de una identidad cristiana en un contexto de mutación cultural.

Desde luego, la lectura psicohistórica de un personaje como Francisco no deja de deparar cierto número de dificultades en el uso de las fuentes disponibles. Siendo el objetivo de una lectura psicoanalítica encontrar el deseo de un sujeto a través de las fuentes que nos transmiten su eco, la primera cuestión es averiguar en qué medida la documentación existente nos revela efectivamente la dinámica real del personaje analizado. En el caso que nos ocupa, las fuentes son de dos órdenes: de una parte, los escritos atribuidos a Francisco y, de otra, las primeras biografías [27]. En lo que concierne a los escritos, son veintiocho agrupados en categorías distintas: las reglas y las admoniciones, las cartas, las

---

cia y cuya génesis no podemos seguir» (RAOUL MANSELLI, *Saint François d'Assise*, Paris, Éditions Franciscaines, 1981, p. 42.

[27] Aun cuando los textos biográficos de los orígenes no provengan del género biográfico, en el sentido moderno del término, suele hablarse, entre los especialistas de las fuentes franciscanas, de las «primeras biografías» en sentido genérico para designar tales textos.

plegarias y los escritos líricos [28]. En el caso de los textos se plantea la cuestión de su autenticidad en el sentido de su atribución a Francisco. A este respecto, los especialistas están de acuerdo en distinguir diferentes grados de autoría. Están en primer lugar los textos escritos por Francisco mismo y cuyos autógrafos poseemos: es el caso de la *Carta al hermano León* y de la *Bendición al hermano León*. Vienen luego aquellos cuyo contenido pudo haber dictado a un secretario (tal parece ser el caso del *Testamento de Siena* o de *La verdadera alegría*) o cuyas ideas principales pudo haber sugerido, dejando a un secretario el cuidado de darles forma (sería el caso de las *Cartas*). Algunos serían obra de uno o varios oyentes que habrían anotado los dichos de Francisco en los capítulos (es el caso probable de las *Admoniciones*), mientras que las dos versiones de la Regla presentan textos cuyo contenido fue forjado y madurado por el conjunto de la comunidad a la que pertenecía Francisco, sin que éste sea considerado autor exclusivo. En este último caso, desde luego, es posible bosquejar la contribución de Francisco en los pasajes donde se afirma el «yo» con particular autoridad: «Prohíbo firmemente a todos los hermanos...» (2R 4,1).

Los diversos grados de autenticidad imponen algunas restricciones a la interpretación psicoanalítica que nos proponemos. Es claro que no podemos pretender un esbozo del deseo de Francisco a través de la estructura literaria de los textos que nos son conocidos, como podría hacerlo un analista que dispusiera de un corpus textual directamente emanado del sujeto concernido [29]. El uso de la psicolingüística, a título de ejemplo, nos es vedado aquí. En cambio, en la medida en que abordamos los textos como un conjunto coherente revelador de los principales temas de la espiritualidad de Francisco —posición metodológica compatible con la de la mayoría de los especialistas de las fuentes franciscanas—, podemos pretender hallar una configuración general (una *Gestalt*, según la expresión de Friedländer) del deseo de Francisco y de su dinámica singular. Aquí, el principio de la convergencia y de la no-

---

[28] En nuestro estudio trabajaremos con la edición bilingüe basada en la edición crítica de K. Esser publicada en la colección *Sources chrétiennes*: FRANÇOIS D'ASSISE, *Écrits* (introducción, traducción e índice por T. Desbonnets, J. F. Godet, T. Matura, D. Vorreux) col. *Sources chrétiennes* 285, Paris, Cerf, 1981.

[29] Es, por ejemplo, el caso de los trabajos de J. Leclercq sobre la correspondencia de Bernardo de Claraval. La cantidad más importante de textos y su filiación directa con el personaje permite al psicohistoriador desplegar un arsenal de medios de investigación centrados en el análisis linguístico detallado (J. LECLERCQ, o.c., p. 35ss).

contradicción de los hechos desempeña un papel mayor en la elaboración del análisis.

La lectura de los escritos es para nosotros la fuente principal y privilegiada de comprensión de la identidad de Francisco y de su elaboración, salvo en el episodio de la conversión donde, para lo esencial, los textos biográficos vienen a ser indispensables. En cambio, nuestro análisis se enriquecerá con las informaciones consignadas en los relatos hagiográficos de los orígenes y con los testimonios de los cronistas de la época [30]. En el conjunto de las fuentes disponibles hemos retenido, como más pertinentes a nuestro propósito, las dos *Vita* de Celano, la *Leyenda de Perusa* y la *Leyenda de los Tres compañeros*. Esta opción se basa esencialmente sobre un principio de credibilidad —relativo pese a todo— concerniente a la información que se nos ha transmitido en dichas obras. Sin entrar en los detalles que rodean la «cuestión franciscana» [31], recordemos simplemente que estos cuatro textos aparecen a los ojos de los especialistas como los más seguros y fidedignos reporteros de una imagen de la identidad de Francisco y de su itinerario espiritual [32]. No hay por qué decir que nuestro análisis habrá de tener en cuenta los prejuicios propios de cada biógrafo. Nuestro criterio, por consiguiente, seguirá siendo, por una parte, la convergencia de los datos en cada uno de los textos utilizados y, por otra, su grado de resonancia sobre lo que nos revelará, por su parte, la lectura de los escritos atribuidos a Francisco.

Articulación de la escritura

La búsqueda psicohistórica, a la manera del trabajo psicoanalítico, avanza en un movimiento de vaivén entre la observación de los hechos

---

[30] Para las fuentes hagiográficas en la presente edición trabajaremos con *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid[5] (BAC), 1993.

[31] Ver al respecto *La «questione francescana» dal Sabatier ad oggi*, Atti del I convegno internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1973), Rímini, Maggioli Editore, 1974.

[32] Ver al respecto R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1980; F. DE BEER, *La conversión de saint François selon Thomas de Celano*, Paris, Éditions franciscaines, 1963, p. 19-31; S. DE CAMPAGNOLA, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1981, p. 67-1123; R. DESBONNETS, *De la intuición a la institución. Los franciscanos*, Aránzazu, 1991, p. 177-192.

y los puntos de mira teóricos útiles a la interpretación. En cambio, las contingencias de la escritura nos imponen dar cuenta de nuestras investigaciones en un estilo sincrónico y linear que delata de algún modo lo laborioso del pensar dialéctico. Nuestra obra seguirá, pues, el itinerario siguiente: una relectura de la conversión de Francisco a la luz del concepto de crisis de identidad tal como lo desarrolló Erikson (capítulo 1); un análisis de la dinámica subyacente a esta crisis y a la nueva identidad de Francisco que se articula en torno a las figuras de identificación dominantes en la enunciación de su identidad: la madre (capítulos 2, 3 y 4), Jesús (capítulo 5) y el pobre (capítulo 6). En conclusión, volviendo a nuestra cuestión de partida, perfilaremos los parámetros de una teología de la identidad cristiana inspirada en un psicoanálisis de la identidad.

Capítulo 1

LA CONVERSIÓN DE FRANCISCO COMO CRISIS DE IDENTIDAD

En teología cristiana, el concepto de conversión significa «arrepentirse», «hacer penitencia», «transformar el pensamiento de uno», «cambiar el espíritu de uno» [1]. Se refiere tanto al acontecimiento (o a la secuencia de acontecimientos) que está en el origen de la transformación de las actitudes, como al proceso mismo que puede englobar toda la existencia. En este sentido podemos hablar de una definición corta cuyo objeto será el acontecimiento que marca el punto de viraje en la vida —pensamos aquí en la conversión de san Pablo que figura como arquetipo— y de una definición larga que vería toda la existencia cristiana como una aventura de ahondamiento de la vida vivida en referencia a Jesucristo.

> Entendemos por conversión una transformación del sujeto y de su mundo que se extiende sobre un largo período aunque el reconocimiento explícito de esta transformación pueda concentrarse en algunos juicios y decisiones de importancia. No cabe reducir, por tanto, la conversión a un puro desenvolvimiento ni siquiera a una serie de desenvolvimientos, porque consiste más bien en un cambio —sin duda preparado— de recorrido y de dirección. Es como si se abrieran por primera vez los ojos y el mundo anterior se desvaneciera y desapareciera. Emerge algo nuevo, que acarrea una secuencia de desenvolvimientos estrechamente implicados y acumulativos a todos los niveles y en todos los sectores de la vida humana [2].

---

[1] El artículo *Conversion*, en *Encyclopédie de la foi*, Paris, Cerf, 1967, t. I.

[2] Bernard, J. F. Lonergan, *Pour une méthode en théologie*, Montréal, Fides, 1978, p. 154-155.

Erikson, por su parte, habla de «realineación total», designando así los episodios de transformación radical en los que el individuo pasa de un estado de equilibrio a otro, atravesando un período de crisis más o menos aguda. Recordemos que, para el autor, estas realineaciones se consideran como ajustes del aparato psíquico, hechos necesarias «por un incremento de ansiedad, en especial de origen infantil» (IJC 69), y con frecuencia activadas en el momento de las transiciones mayores que jalonan la formación de la identidad. Si cada uno de estos estadios del desarrollo puede conocer tales episodios, no es menos cierto que es en la adolescencia cuando el individuo es convidado más fuertemente a una reorganización crítica de todos sus recursos en función de los nuevos retos que se le ofrecen. Este período, más que ningún otro, aparece particularmente propicio a una inversión radical de las actitudes y de los valores.

> En ningún otro estadio de la vida van tan estrechamente unidas las promesas de encontrarse a sí mismo y la amenaza de perderse a sí mismo (IJC 212).

A este respecto, Erikson se detuvo puntualmente en el análisis de personalidades que marcaron su época, incluso la historia, por su genio y su creatividad. Comprobó que, en la mayoría de los casos, la eclosión de sus potencialidades, de una parte, ocurrió en la secuencia de un período de moratoria más o menos prolongado y, de otra, estuvo acompañada de un episodio de crisis marcado por afecciones de carácter neurótico. En este sentido, los estudios que dedicó a Lutero y a Gandhi se caracterizan ambos por un análisis de la crisis que marcó, en los dos casos, el inicio de su nueva orientación ideológica y la emergencia de su nueva identidad, y por una mirada retrospectiva a los años que precedieron al cambio y lo prepararon [3]. Es como si los seres llamados a desempeñar un papel determinante en la historia tuvieran que prepararse para ello, retrasando para más tarde el momento de las opciones determinantes, lo cual aparece a menudo como una forma de adolescencia prolongada.

> Freud... tenía ya treinta años cuando, impulsado por lo que parece puro azar, se puso a practicar la neurología, y se sirvió de la psiquiatría como de un dominio de experimentación. Había terminado su

[3] En el mismo sentido podemos leer con provecho los análisis dedicados a Freud (EP 11-43), George Bernard Shaw (IJC 139-147) y Hitler (IS 211-235).

> medicina asaz tardíamente, porque a los diecisiete años había preferido la carrera de médico investigador a la de práctico. Su moratoria —que le permitió adquirir una formación metodológica, retardando el desarrollo de su talento original y de su creatividad revolucionaria— fue el tiempo que dedicó a la fisiología (LL 50)[4].

Así, pues, nosotros analizaremos la conversión de Francisco a la luz de los conceptos de realinaeción total y de crisis. Nuestra hipótesis es que Francisco afronta una crisis de identidad precedida de un período de moratoria psicosocial. Esta crisis sería activada por el episodio de la derrota de Perusa y el tiempo de cautiverio siguiente: acontecimientos que aparecen como un fracaso que mina el equilibrio de su identidad juvenil. En una perspectiva psicoanalítica, la prosecución de nuestra exploración nos llevará a comprender los envites de la crisis y las soluciones adoptadas por Francisco para superarla.

La articulación de este capítulo se organiza, por tanto, en derredor del período de la conversión. Delimitaremos primero su cronología, para evocar luego sucintamente el clima ideológico en que sobreviene la conversión. Seguirán el análisis de las características de la identidad juvenil de Francisco y la interpretación de su conversión en términos de crisis de identidad psicosocial. La segunda parte sacará a luz los elementos de identidad propia de la nueva orientación de Francisco y analizará la dinámica subyacente.

1. *Delimitación cronológica*

La conversión, entendida por realineación total, aparece como un proceso más o menos dilatado en el tiempo, que no puede reducirse a un acontecimiento súbito. Una visión demasiado inmediata de la realidad en cuestión nos induce con frecuencia a considerar nuestras propias conversiones (ideológica, política o religiosa) o las de otros como un solo acontecimiento, tenga la importancia que tenga. De hecho, nuestra memoria filtra los hechos, los organiza y no retiene sino los que resultan significativos hoy para nosotros o parecen poder serlo para la posteridad. No se trata ni de una mentira, ni de un embuste deliberado, sino más bien, por

[4] Igualmente, Gandhi pasó por las grandes escuelas británicas, adoptó el modo de vida de los colonizadores y se hizo jurista en todo lo que hay de más inglés, antes de revenir a las fuentes primeras de su identidad, es decir a la cultura india, y convertirse en el libertador de la India que fue.

hablar desde la perspectiva de la escuela histórico-crítica, de un estrato redaccional determinado por nuestro nuevo lugar existencial.

Así, cuando Francisco relata en el *Testamento* las circunstancias de su conversión, lo hace en términos simples y sintéticos, resumiendo todo en el encuentro del leproso.

> El Señor me dio de esta manera, a mi el hermano Francisco, el comenzar a hacer penitencia; en efecto, como estaba en pecados, me parecía muy amargo ver leprosos. Y el Señor mismo me condujo en medio de ellos, y practiqué con ellos la misericordia. Y, al separarme de los mismos, aquello que me parecía amargo, se me tornó en dulzura de alma y cuerpo y, después de esto, permanecí un poco de tiempo y salí del siglo (Test 1-3).

Si el acontecimiento pudo haber desempeñado el papel de un revelador en la búsqueda de Francisco, y es muy posible, como lo ha mostrado Manselli, que este encuentro hubiera sido determinante [5], no es menos cierto que tal evocación no logra dar cuenta de todo el proceso entonces en marcha. Francisco, a nuestro parecer, es entonces víctima de un error de perspectiva debido, de una parte, a la distancia que separa el acontecimiento de su evocación (ésta ocurre al fin de su vida) y, de otra, al estado de gracia que rodea la revelación de la que entonces fue objeto [6].

Nuestra perspectiva sobrepasa la evocación exclusiva de este acontecimiento, que no adquiere todo su significado sino en relación con los que le preceden. Consideraremos, pues, la conversión de Francisco como un proceso que se extiende de la derrota de Perusa al episodio del despojo ante el obispo de Asís. La elección de este último episodio se justifica por el hecho de que, en la hagiografía franciscana, la escena del despojo se presenta, con razón, como un giro en la vida de Francisco. Por este gesto público y oficial confirma la voluntad de abandonar su antigua identidad para adoptar la de penitente [7]. Además, en el plano de

---

[5] RAOUL MANSELLI, *Saint François d'Assise*, Paris, Éditions franciscaines, 1981, p. 38ss.

[6] Los grandes momentos de *revelación* que jalonan la investigación tanto intelectual como existencial van acompañados de episodios en que el individuo vive el descubrimiento del sentido de las cosas como un *don* que le viene del exterior; algunos autores no vacilan en hablar entonces *de estado de gracia* para describir los instantes de particular intensidad cognitiva y afectiva. Ver al respecto PIERRE LUCIER, *Foi, catéchese et interprétation*, en *Le Souffle*, 50, p. 72ss.

[7] Francisco y sus primeros compañeros se presentaban, en el origen del movimiento, como «penitentes oriundos de la ciudad de Asís» (TC 37).

la estructura narrativa, este episodio marca una ruptura en la relación de los acontecimientos, que está consagrada por la expresión misma de Francisco:

> Oidme todos y entendedme: hasta ahora he llamado padre mío a Pedro Bernardone; pero como tengo propósito de consagrarme al servicio de Dios, le devuelvo el dinero por el que está tan enojado y todos los vestidos que de sus haberes tengo, y quiero *desde ahora* decir: Padre nuestro que estás en los cielos, y no padre Pedro Bernardone (TC 20)[8].

Estas palabras, como el ritual que las acompaña, consagra la transición que se opera entonces en la vida del personaje. En el plano antropológico, el gesto de desnudarse traduce esta transición. Lévi-Strauss afirma que «el abandono de sus vestidos por el héroe representa un rasgo invariable» [9]; significa la caída del héroe del estado de cultura al estado de naturaleza o, más exactamente, una modificación de la filiación cultural. Puede, por tanto, leerse como el signo de una ruptura [10]. De hecho, toda la escena aparece como el remate de un proceso lento en cuyo curso, como en crescendo, Francisco se ve confrontado con el sufrimiento, con la falta (con la caída, por hablar como Lévi-Strauss) y convidado a posicionarse al respecto [11].

En cuanto a la elección de la derrota de Perusa como acontecimiento detonante del proceso, se justifica por el hecho de que, en el relato de las diferentes hagiografías, este episodio aparece también como un momento de cambio en la vida de Francisco. Después de la vuelta del cautiverio y la enfermedad subsiguiente, el personaje ya no es él mismo, ha perdido su entusiasmo juvenil, su despreocupación y su jovialidad, y esto a pesar de su tentativa de alistarse en la cruzada. En términos psicoanalíticos diríamos que sus comportamientos oscilan entonces entre momentos de depresión y de exaltación, dominados por la búsqueda

---

[8] El subrayado es nuestro.

[9] Citado por EUGÉNIE LEMOINE-LUCCIONI, *La robe, essai psichanalytique sur le vêtement*, Paris, Seuil, 1983, p. 28; nosotros pensamos aquí en el ritual que, en nuestra tradición religiosa, rodea la «toma de hábito» como rito de ingreso en la comunidad.

[10] Tendremos ocasión de volver, en el curso del análisis, al tema del vestido, que tiene un lugar determinante en la identidad de Francisco.

[11] Mostraremos ulteriormente cómo todo el período de la conversión está dominado por el tema del sufrimiento del que el encuentro con los leprosos no es sino una expresión, privilegiada desde luego, en la memoria de Francisco, pero no exclusiva.

de un nuevo equilibrio. En lo tocante al sufrimiento subrayemos que Francisco lo experimenta por primera vez en estos acontecimientos. Esto justifica, pues, que adoptemos este episodio como otro punto de mira en la delimitación del período que llamamos la conversión.

Añadamos, en fin, que todo corte de un tramo de historia es una elección de perspectiva, que debe sin embargo fundarse en una forma de verisimilitud y armonizarse con los consensos admitidos en nuestra disciplina. A este respecto pensamos que el corte que adoptamos se justifica aquí plenamente y concuerda con los datos encontrados en otros especialistas de las fuentes franciscanas [12]. En términos cronológicos, por tanto, la conversión de Francisco se extiende, para nosotros, entre los años 1202 (la derrota de Perusa) y 1206 (el despojo ante el obispo de Asís).

2. *La juventud de Francisco: una moratoria psicosocial*

Manselli aborda la conversión de Francisco afirmando que éste era entonces un hombre ya hecho, perfectamente integrado en la sociedad asisiense, en la vida profesional y familiar. En suma, no se trataba de un adolescente en búsqueda de una causa, sino de un adulto llegado a la madurez.

> La conversión de Francisco no es la de un joven perdido en sus sueños y que va a arrojarse a los brazos de Dama Pobreza. En la Edad Media se estaba maduro para la vida política, la vida militar y la vida de negocios antes que hoy; hacia los veinte años se era considerado como un hombre hecho, con una formación completa adquirida mucho antes. Y tal se nos presenta Francisco en la tienda de su padre, donde vende, actúa y trabaja —según parece— con una autonomía entera y cabal y, además, en una perfecta armonía familiar [13].

Esta perspectiva concuerda perfectamente con las ideas que algunos historiadores de la Edad Media se hacen, por regla general, de las edades de la vida. Así, habitualmente se acepta que esta época no conoció lo que nosotros llamamos hoy la adolescencia, y que la evolución psi-

---

[12] Ver MANSELLI, o.c., p. 37ss; FRANCIS DE BEER, *La conversion de saint François selon Thomas de Celano*, Paris, Éditions franciscaines, 1963, p. 15; ELOI LECLERC, *Francisco de Asís. El retorno al Evangelio*, Aránzazu^2, 1994.

[13] RAOUL MANSELLI, o.c., p. 37.

cosocial se realizaba entonces entre la infancia y la edad adulta sin transición tajante [14]. Lo notable de tales definiciones es que se basan a menudo sobre indicios de comportamientos que valoran exclusivamente el grado de integración social o profesional: ya no se es niño y, por consiguiente, se es considerado como adulto a partir del momento en que se es integrado en el mercado laboral o en el de los negocios públicos (v.g. hacer la guerra, tener derecho a voto en las asambleas comunales, poder recibir una herencia, etc.).

Es evidente que estos criterios no son menospreciables y, como lo subraya Erikson, la adquisición de una identidad es favorecida a menudo por la inserción de los jóvenes en las instituciones de una sociedad que ofrece una estabilidad relativa, como es generalmente el caso en la sociedad medieval. A este respecto, John Benton tiene razón cuando afirma que un joven de la Edad Media «entraba de una manera mejor ritualizada que hoy» en la vida adulta [15]. Así, la crisis de identidad que caracteriza a la juventud actual arriscaba ser menos frecuente e incluso brillar generalmente por su ausencia en varios estratos sociales.

Sin embargo, la opinión que aboga por una adolescencia completamente desconocida en la sociedad medieval nos parece un tanto excesiva. Descuida la dimensión psicológica del fenómeno-juventud, negligencia frecuente entre los que abordan el tema de las categorías de edad en la historia [16]. Las informaciones que poseemos sobre la ju-

---

[14] A este respecto sugiere Philippe Ariès que la adolescencia es un fenómeno que no aparece, en las sociedades occidentales, sino a partir del siglo XVIII y brilla por su ausencia en la sociedad medieval: «El bebé se convertía en seguida en un hombre joven sin pasar por las etapas de la juventud, las cuales probablemente existían antes de la Edad Media y que se han vuelto esenciales en las sociedades desarrolladas» (*El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus 1987, p. 10). Véase también *Les âges de la vie*, ib., p. 29-52.; en el mismo sentido, Robert Fossier afirma: «Desde que el *puer* puede disponer de un derecho de *signum*, es un hombre, aunque no tenga más que doce años, y es considerado ya como tal» (*Enfance de l'Europe, Aspects économiques et sociaux*, t. 2, *Structures et problèmes*, Paris, PUF, 1982, p. 927.

[15] John Benton, *Les entrées dans la vie, étapes d'une croissance ou rites d'initiation?* en *Les entrées dans la vie. Initiations et apprentissages*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1984, p. 13.

[16] Erikson recuerda al respecto que «los estudiantes de sociología e historia continúan imperturbablemente ignorando el simple hecho de que todos los individuos son hijos de su madre; de que todo el mundo ha sido niño una vez; de que las gentes y los pueblos hacen sus comienzos en el jardín de infancia; y de que la sociedad está constituida por generaciones implicadas, a su vez, en un proceso de crecimiento que transforma a los niños en padres destinados a asimilar los cambios históricos de su tiempo y a continuar haciendo historia para sus descendientes» (En

ventud de entonces nos hacen más bien creer que en ciertos grupos sociales, especialmente en la nobleza, la existencia de una moratoria psicosocial es un hecho comprobado. Recordemos en primer lugar, y para cuando nos sea necesario, lo que entiende Erikson por este concepto.

> Una moratoria es un período de demora o pausa garantizado a alguien que no es aún capaz de asumir una obligación o ser forzado a ella, alguien que ha de concederse tiempo a sí mismo. Entendemos, pues, por moratoria psicosocial un aplazamiento de los compromisos adultos y, sin embargo, no es sólo un aplazamiento. Se trata de un período que está caracterizado por una permisividad selectiva por parte de la sociedad y de provocativa tendencia al juego por parte de la juventud y que también conduce con frecuencia a un profundo compromiso, si bien muchas veces transitorio, por parte de los jóvenes, terminando en una confirmación más o menos ceremonial del compromiso, por parte de la sociedad. Tales moratorias muestran variaciones altamente individuales, especialmente acentuadas en personas muy dotadas (para lo bueno o bien para lo malo) y existen, desde luego, variaciones institucionales de acuerdo con los modos de vida de las culturas y las subculturas (IJC 135).

Esta definición, un tanto elaborada, nos permite constatar que la adolescencia, caracterizada por esta moratoria, no se restringe a una limitación de orden cronológico, social, profesional o jurídico y se distingue de la edad adulta por un estado transitorio. ¿Qué es entonces para la época que nos concierne? Aries mismo matiza sus propósitos cuando, describiendo la iconografía del siglo XIV, nos reporta las ideas que se hacían entonces de las edades de la vida (forma medieval, pensamos, de las etapas del desarrollo).

> En primer lugar, la edad de los juguetes: los niños juegan con el caballito de madera, a las muñecas, al molinillo con pájaros atados. Luego, la de la escuela: los muchachos aprenden a leer o llevan el libro y la pluma; las muchachas aprenden a hilar. *Después, las edades del amor o de los deportes cortesanos y caballerescos: noviazgos, paseos de muchachos y muchachas, el cortejo, las bodas o la caza en el mes de mayo de los calendarios.* Después las edades de la guerra y de la caballería: un hombre armado. Finalmente, las edades sedentarias, las de los hombres de leyes, de ciencia o de estudio:

---

cuanto a este texto, que lo ofrecemos traducido, nos remitimos a *Adolescence en crise*, Paris, Flammarion, 1974, p. 40, ya que la traducción española *Identidad. Juventud y crisis* no lo ha recogido. NOTA DEL TRADUCTOR).

el viejo sabio barbudo vestido a la antigua usanza, ante el pupitre, al amor de la lumbre [17].

Esta descripción, aunque nos pone en presencia de una clase social privilegiada, ilustra una juventud a la que se reserva un período de espera, caracterizado por la dimensión lúdica. Alejada de las responsabilidades y de las cosas serias, puede entregarse a los juegos del corazón y del cuerpo. En el mismo sentido, Claude Gauvard ha mostrado, en un estudio sobre la criminalidad de los jóvenes a fines de la Edad Media, que el criterio de la edad era entonces un motivo de perdón, incluso una «circunstancia atenuante» [18]. Así parecía no reconocerse a la juventud el mismo grado de responsabilidad que al hombre adulto.

Más sugestivo es todavía el estudio de Georges Duby sobre la juventud aristocrática del siglo XII [19]. Nos presenta las pandillas de jóvenes caballeros errantes como «una jauría soltada por las casas nobles, para aliviar la plétora de su poder expansivo, a la conquista de la gloria, del provecho y de las presas femeninas» [20]. Esta juventud aparece como un período de transición caracterizado por la busca y la aventura, complemento de formación necesaria del nuevo caballero y futuro señor [21]. De hecho, la moratoria parece imponerse a este grupo de edad por las condiciones socio-económicas de la sociedad feudal de la época: poder del padre, familia numerosa, indivisibilidad del feudo [22]. Los hijos mayores

---

[17] PHILIPE ARIÈS, o.c., p. 45; el subrayado es nuestro.

[18] CLAUDE GAUVARD, *Les jeunes à la fin du Moyen Âge: une classe d'âge?* en *Les entrées dans la vie. Initiations et apprentissages*, o.c., p. 225-244; este estudio, muy sugestivo, muestra que la juventud de la época ofrece varias similitudes de comportamiento con la juventud contemporánea.

[19] GEORGES DUBY, *Dans la France du Nord-Ouest au XII siècle: les «jeunes» dans la société aristocratique* en *Annales ESC*, (1964), p. 835-846; el término *joven* o *juventud* plantea aquí un problema de definición habida cuenta de la categoría de edad así englobada. Duby muestra que, en el caso de la nobleza, la juventud se extiende desde la investidura del caballero a su instalación al frente de una casa y de un linaje. En ciertos casos, este período puede prolongarse durante varios años. Pero lo que aquí nos importa es menos el criterio cronológico que las características existenciales de esta etapa de la vida.

[20] Ib., p. 846.

[21] «El vagabundeo es considerado, en sus inicios, como un complemento necesario de formación, un «estudio», *studia militiae*, la que sigue por ejemplo, «en las guerras imperiales y reales», el joven Arnoldo de Paleme que, yendo de camino, bruscamente entró en un monasterio y murió santo y obispo de Soissons» (Ib., p. 837).

[22] Ib., p. 840-842.

sobre todo están, pues, condenados, por así decir, a una juventud más larga.

Duby subraya por otra parte que este grupo de edad tuvo entonces una influencia considerable sobre la evolución de la mentalidad aristocrática. Esta influencia se manifiesta particularmente en la emergencia de una nueva figura de identidad, el caballero errante, facilitada por toda la literatura caballeresca [23], y en el desplazamiento que se opera, en la poesía de los trovadores, en favor del joven amante [24]. Tenemos aquí dos figuras de identificación que, como lo han mostrado a su vez Jacques Sèdat y Janine Chasseguet-Smirgel, están marcadas por la idealización narcisista, proceso típico de la adolescencia [25].

Así, a la luz de estos pocos indicios y sin querer trazar aquí la historia de la juventud en la Edad Media, que no es el objeto de nuestra investigación, nos gustaría apuntar que la adolescencia, en el sentido de un período de moratoria psicosocial entre la infancia y la edad adulta, puede manifestarse, para el período que nos atañe, al menos en ciertos estratos de la sociedad medieval, particularmente de la nobleza y la burguesía emergente.

Nos parece que Francisco, como la juventud que se le une en el origen del movimiento que inaugura, corresponde a ciertas características de lo que Erikson define como la adolescencia. Nuestra hipótesis se basa en una observación suya sobre la formación de la identidad en su relación con la estabilidad ideológica del entorno socio-cultural. Erikson subraya:

> La verdadera identidad depende del apoyo que el joven recibe del sentimiento colectivo de identidad que caracteriza a los grupos sociales que son significativos para él: su clase, su nación, su cultura. Cuando los desarrollos históricos y tecnológicos inciden seriamente y en gran escala sobre identidades profundamente arraigadas o que

---

[23] «Conviene notar en primer lugar que la «juventud» formaba el público por excelencia de toda la literatura que llamamos caballeresca, y que se compuso sin duda sobre todo para su uso» (Ib., p. 844); ver al respecto ERICH KÖHLER, *L'aventure chevaleresque. Idéal et realité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard, 1974.

[24] «Lo que se revela en los cantares amatorios de la segunda mitad del siglo XII, es la proposición de un nuevo tipo de relaciones amorosas, más ajustadas a la situación de los jóvenes: que los maridos no cortejen a las damas; que no impidan a sus mujeres acoger a los jóvenes y su servicio de amor» (G. DUBY, o.c., p. 846).

[25] Ver JACQUES SÉDAT, *Autour de l'amour courtois, la naissance du féminisme au douzième siècle*, en *Topique*, 3 (diciembre 1971) 7-8, p. 181-213; JANINE CHASSEGUET-SMIRGEL, *L'idéal du Moi Essais psychanalytiques sur la «maladie d'idéalité»*, Paris, Tchou, 1975, p. 70-74.

> surgen con fuerza (esto es, agrarias, feudales, patricias), los jóvenes se sienten en peligro, individual y colectivamente, lo cual los lleva a sustentar doctrinas que ofrecen una inmersión total en una identidad sintética (nacionalismo extremo, racismo o conciencia de clase) y una condena colectiva de un enemigo totalmente estereotipado de la nueva identidad (EP 73).

En otras palabras, los períodos de cambios históricos mayores, como parece serlo el siglo XIII, provocan crisis de identidad colectiva, capaces de perturbar el proceso de formación de la identidad individual en las generaciones jóvenes. ¿Podría ocurrir entonces que las transformaciones radicales que caracterizan a la sociedad medieval, en particular a la nobleza y a la burguesía, favorecieran la emergencia de una clase de edad afín a lo que llamamos hoy la adolescencia?

En lo que a Francisco concierne, pensamos que esta hipótesis merece ser considerada. Leeremos, por tanto, su juventud o, mejor, lo que de ella sabemos, a la luz de las teorías eriksonianas tocantes a la adolescencia, siendo nuestra hipótesis que los años que preceden a su conversión se presentan como un período de moratoria psicosocial en que sus orientaciones de vida —entendamos su identidad— están lejos de haberse consolidado.

El material disponible para esta exploración es muy tenue cuando tratamos de cerner la identidad juvenil de Francisco. De hecho, se limita en lo esencial a unos párrafos de la *Leyenda de los Tres Compañeros* que sigue siendo, en este dominio, el testigo mejor informado y menos tendencioso. Pero la pobreza cuantitativa de las informaciones queda compensada con la riqueza cualitativa de las observaciones consignadas. En unas frases, el texto logra darnos a conocer suficientemente los rasgos característicos del personaje que, situados en el contexto general de la época, pueden permitirnos fundar nuestra interpretación.

3. *Una identidad compartida entre Juan y Francisco*

El texto de la *Leyenda* [26] comienza recordándonos el conflicto parental que envuelve la elección de un nombre para el recién nacido: llamado primeramente Juan por su madre, este nombre será cambiado por su padre por el de Francisco.

---

[26] A partir de ahora hablaremos de la *Leyenda* para designar la de los Tres Compañeros; la *Leyenda de Perusa* se identificará con su nombre usual.

> Francisco nació en la ciudad de Asís, sita en los confines del valle de Espoleto.... Su madre le puso el nombre de Juan; pero su padre, de regreso de Francia, le llamó luego Francisco (TC 2).

En sí, esta anécdota en torno al nombre de Francisco puede parecer de poca importancia; de hecho es poca la que se le da en la presentación que se nos hace del personaje. Sin embargo, los primeros biógrafos le hacen eco y la *Leyenda*, abriéndose a este tema, parece querer anunciarnos más que un simple cambio de nombre.

Recordemos que, en términos psicológicos, el nombre es el primer indicio de identidad. Por el nombre se distingue un sujeto de otro. Pero hay más. Las familias lo comprenden bien cuando rodean su elección de solemnidad, de seriedad, reveladores del peso que lleva. El nombre es el anuncio de un programa de vida, la expresión social del deseo de los padres para los hijos. Estos llevan, grabados en sus nombres, las esperanzas de los genitores.

Esta expresión del deseo de los padres a través de la elección de un nombre puede ir hasta determinar sus consonancias fonéticas. François Dolto, en el análisis de un caso de psicosis infantil, cuenta que una madre, obsesionada por el deseo de encontrar un hermano perdido en el monte y al que se le creía muerto, llamó a su hija, nacida en la misma época, Silvia. Dolto entiende este nombre en el sentido de «si vive», expresión del deseo maternal relativo a su hermano desaparecido, deseo que permeó toda la relación de la madre con su hija [27].

Fortini precisa que el juego entre el deseo parental y la elección del nombre de un niño es también cosa de la mentalidad medieval [28]. Nos propone por su parte una interpretación del conflicto en torno al nombre de Francisco, que confirma los datos del psicoanálisis. La madre, a través de la elección del nombre de Juan, espera ver realizarse en su hijo una aventura religiosa inspirada en Juan Bautista [29]. El hecho habla de Francisco, pero sobre todo del deseo religioso de su madre. Pedro Bernardo-

---

[27] Françoise Dolto, *Le cas Dominique*, Paris, Seuil, 1974.

[28] «En el medievo se daba mucha importancia a la elección del nombre, pues se pensaba que influiría mucho sobre la vida del individuo» (Fortini, *Nova vita*, t. I, Asisi, 1959, p. 111.

[29] Ib., p. 107. Celano elabora largamente este argumento, comparando a Pica con Isabel y a Francisco con Juan Bautista en el seno de su madre. Añade que Francisco manifestó toda su vida una devoción particular a este santo y jamás dejaba de subrayar su festividad (2C 3); tendremos la ocasión de revenir, en la segunda parte de nuestro estudio, sobre la elección de este nombre por la madre de Francisco, y de analizar más sus significados en la relación que aduna a estos dos personajes.

ne, el padre, cambia el nombre por el de Francisco —expresión que en el lenguaje de la época significa «francesito» [30]— en referencia a sus éxitos mercantiles en Francia o con la esperanza de ver a su hijo tomando el relevo de su empresa comercial marcada por las relaciones con Francia [31].

¿Qué hará Francisco de este doble mensaje? La historia nos dice que su opción se orientó sobre todo en el sentido de la realización del deseo materno. A ejemplo de Juan Bautista vivirá en la pobreza total, vestido de harapos y haciéndose, según su propia expresión, «el heraldo del Gran Rey», es decir el que le precede y le anuncia. Pero no anticipemos. Lo que nos importa por el momento es comprobar que, desde el punto de partida, la identidad de Francisco o, al menos, su enunciación a través de la elección de su nombre es objeto de una tensión y de un conflicto entre el padre y la madre. Los deseos de la pareja no convergen y tienden más bien a oponerse.

No sabemos nada, o casi nada, de la dinámica familiar que se desplegó a continuación, pero podemos imaginarnos que la tensión prosiguió y marcó la evolución de Francisco. Por otra parte, dos escenas reportadas por la *Leyenda* nos lo hacen creer. En ambos casos se trata de una complicidad entre la madre y el hijo vivida contra el padre o, al menos, en su ausencia. La primera atañe a un gesto de generosidad hecho por Francisco a los pobres.

> Cuando, *en ausencia de su padre*, se quedaba en casa, aunque comiese él solo con su madre, partía para la mesa tanto pan como si la preparara para toda la familia. Si la madre le preguntaba por qué ponía tanto en la mesa, respondía que lo hacía así para poder dar limosna a los pobres, porque había hecho propósito de dar limosna a todo el que se la pidiera por amor de Dios. Su madre, que le amaba más que a los demás hijos, le permitía obrar así, no sin observar lo que hacía y admirándolo detenidamente en su corazón (TC 9)[32].

Esta escena, cuyo final no deja de evocar el texto del evangelista Lucas, nos presenta una madre cómplice de la sensibilidad de su hijo, complicidad que, según la anotación del autor, no puede manifestarse sino en la ausencia del padre, lo que hace sospechar que éste no debía de estar de acuerdo con tal género de generosidad. El otro ejemplo es

---

[30] MANSELLI, o.c., p. 36.

[31] FORTINI, o.c., p. 111; el autor subraya, por otra parte, que esta elección no tiene por qué sorprendernos, pues aparecía ya en varias actas notariales de la misma época (*Nova vita*, t. III, p.270, 272, 278, 280.

[32] El subrayado es nuestro.

más explícito. Nos reporta una intervención de la madre de Francisco, que anula una decisión tomada por el padre. La escena se sitúa en el período de la conversión, en el momento en que las tensiones entre Francisco y su padre se acentúan. Éste no entiende los cambios que se operan en su hijo y lo encierra en una especie de cárcel dentro de la casa. Pero sus negocios le obligan una vez más a ausentarse.

> Apremiado su padre por urgente necesidad, tuvo que ausentarse de casa. Entonces, su madre, *que no aprobaba la conducta de su marido*, se quedó sola con el hijo y le habló dulcemente. Mas, como palpara que era imposible hacerle mudar de propósito, se le conmovieron las entrañas y lo soltó de la prisión, dejándolo salir libremente (TC 18)[33].

En ambos casos podemos constatar una diferencia entre las actitudes paternas y maternas respecto a la educación de Francisco, diferencia que parece operarse en detrimento del padre. A este respecto, Janine Chasseguet-Smirgel recuerda cómo la madre desempeña un papel determinante en el proceso de identificación con el padre. Ella tiene que animar a sus hijos a buscar en su padre lo que lo hace el objeto de su amor exclusivo. Contribuye así al ejercicio del «duelo de la madre» sin el que no puede emerger la identidad de la primera infancia.

> De hecho, incumbe esencialmente a la madre —al menos en el comiezo de la vida— el cuidado de inducir a su hijo a proyectar su Ideal del Yo sobre los modelos sucesivos cada vez más evolucionados [34].

En el caso contrario, el niño registra el mensaje de que la identificación con el padre es inútil, y se acantona en una identidad pregenital o, al menos, ambivalente. Las informaciones que poseemos de la dinámica familiar de los Bernardone no nos permiten evaluar el grado de las tensiones y de la diferencia existentes entre los padres respecto a la educación de Francisco. Por otra parte, podemos sospechar la existencia de dobles mensajes que debieron marcar el proceso de formación de su identidad. Tendremos la ocasión de revenir a toda esta cuestión en la segunda parte del estudio. Por el momento registremos que estos primeros datos de la *Leyenda* ponen en escena, desde su entrada en juego, la dinámica de los personajes del «drama» que se nos va a contar, dinámi-

---

[33] El subrayado es nuestro.

[34] JANINE CHASSEGUET-SMIRGEL, o.c., p. 43.

ca que hace ya presagiar que la identidad del héroe se repartirá entre tendencias contradictorias.

4. *Mercader, hijo de mercader*

La *Leyenda* nos presenta al joven Francisco asociado al trabajo de su padre y ejerciéndolo con interés.

> Siendo ya adulto y dotado de sutil ingenio, ejerció el oficio de su padre, o sea, el comercio, pero de forma muy diferente: fue mucho más alegre y generoso que él (TC 2).

Francisco era, pues, mercader, hijo de mercader, y Manselli tiene razón al sugerir que se nos presenta entonces como un individuo bien integrado en la vida profesional. Esta integración, apoyada en una identificación paterna, hubo de marcar fuertemente la identidad de Francisco. En todo caso, podemos considerar que conservará toda su vida un conocimiento íntimo de este universo profesional que le permitirá desconfiar de lo que en él ve como las más nefastas aranas. En este sentido, David Flood muestra bien cómo las orientaciones ideológicas, económicas y políticas del movimiento franciscano naciente se basaban en un análisis lúcido de los nuevos poderes montados en la comuna de Asís por la burguesía ascendente. Las posiciones adoptadas respecto al trabajo y al dinero son ejemplos reveladores de ello [35].

Por otra parte, la *Leyenda* nos precisa que Francisco no es un comerciante como su padre: es «más alegre y más generoso». Además, el texto añade:

> Era tan pródigo en gastar, que cuanto podía tener y ganar lo empleaba en comilonas y otras cosas (TC 2).

Esta observación se armoniza mal con la visión que tenemos del mercader medieval más solícito de acumular bienes e incrementar su comercio y su fortuna que de darse a los placeres de la vida. En este sentido, Le Goff subraya cómo, en esta época, la *avaritia*, vicio ligado a los progresos económicos, reemplaza a la *superbia*, pecado típico de

---

[35] DAVID FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris, Éditions ouvrières, 1983; ver también MANSELLI, o.c. p. 89-90; sobre el viraje que se opera entonces en la ética del trabajo a la que Francisco no parece ajeno, ver JACQUES LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, p. 179-180.

la sociedad feudal, en la lista de los pecados asociados a una clase profesional particular [36].

Además, esta descripción del carácter de Francisco soporta difícilmente la comparación con lo que sabemos, de otra parte, sobre el carácter paterno. El padre se nos presenta más bien como un mercader avisado y ambicioso, que habría estado en el origen de la fortuna familiar [37], sin nada en común con la aparente despreocupación económica de su hijo. La largueza y la generosidad de Francisco no cuadran, pues, con la identidad del mercader tal como la conocemos, y tampoco, desde luego, con la de su padre. En términos psicosociales podríamos leer estas actitudes como más dependientes de las características de la segunda generación de una familia de «nuevos ricos» [38] que vive el acomodo económico y material como hecho adquirido.

Por otra parte, esta despreocupación de Francisco respecto a las «cosas serias» de la vida (nos referimos a la acumulación y al incremento de la riqueza) parece vivida con la connivencia de sus padres. Al menos cabe leer en este sentido lo que a continuación recogemos de la *Leyenda*:

> Por eso, sus padres le reprendían muchas veces por los despilfarros que hacía con su persona y con sus compañeros, pues más que hijo suyo, parecía el de un gran príncipe. Mas como sus padres eran muy ricos y le tenían mucho cariño, no querían disgustarlo y le consentían tales demasías (TC 2).

Esta descripción milita muy en favor del reconocimiento de un período de moratoria, en el sentido eriksoniano del término, en lo concerniente a la juventud de Francisco. Sus padres, porque son ricos, pueden permitirle —y permitirse— la holganza de vivir unas extravagancias juveniles. Además, la largueza de inspiración cortesana y, por consiguiente, nobiliaria (parecía el hijo de un príncipe) no podía menos de ser narcisistamente gratificante para la gente de esta nueva clase social. Bernardone-padre veía quizás realizarse en su hijo sus ambiciones secretas o explícitas [39].

---

[36] JACQUES LE GOFF, *Francisco de Asís entre la renovación y el lastre del mundo feudal*, en *Concilium* 169 (noviembre de 1981) p.309; sobre el amor apasionado del dinero como característica de la mentalidad de los mercaderes, JACQUES LE GOFF, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1969, p. 82.

[37] MANSELLI, o.c., p. 33.

[38] La expresión es de JACQUES LE GOFF, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, p. 44.

[39] La aspiración de la burguesía medieval a la nobleza es subrayada por LE GOFF,o.c., p. 44-46.

En todo caso, si Francisco fue iniciado joven en el universo profesional, no adoptó completamente las identificaciones propuestas y le fue posible vivir durante un tiempo una juventud liberada del imperativo más inmediato de la vida adulta: el de ganarse la vida y preparar un porvenir, que era con frecuencia incierto para muchos en la Edad Media. Esta última característica es la más típica de lo que el psicoanálisis reconoce como una moratoria adolescente.

5. *El rey de la juventud de Asís*

La *Leyenda* relata que Francisco, durante su juventud, pertenecía a un grupo que se reunía regularmente para comer y festejar.

> Al cabo de no muchos días de su regreso a Asís, una tarde fue elegido por sus compañeros jefe de cuadrilla para que a su gusto hiciera los gastos. Mandó entonces preparar una opípara merienda, como tantas veces lo había hecho (TC 7)[40].

El texto nos enseña que, en esta ocasión, Francisco fue elegido jefe del grupo y que por este título pudo ordenar los gastos a su discreción. Añade que, después de este banquete, la cuadrilla de juerguistas recorre la ciudad cantando. Todos estos detalles ilustran una vez más la fiabilidad de las fuentes en lo tocante a la historicidad de ciertos acontecimientos. Fortini, en efecto, ha sacado a luz documentos de archivos que nos informan sobre la existencia de tales grupos en la época de Francisco. Las informaciones consignadas en dichos documentos confirman los relatos de la *Leyenda* [41].

La existencia del grupo citado se inscribe en la corriente social que asiste, en esta época, a la aparición de diversos tipos de asociaciones (cofradías, hermandades, gremios, etc.) que defienden intereses diver-

---

[40] Esta información coincide con lo que se nos dice en otra parte: «Cuanto podía tener o ganar, lo empleaba en comilonas y otras cosas» (TC 2).

[41] FORTINI, *Nota vita*, Asís, 1959, t. II, p. 115-129; en los documenos nos enteramos de que uno de los grupos, llamado «compañía del bastón» («Compagnia del bastone»), existió en Asís hasta el siglo XVI y de que sus reglas establecían el derecho de su podestà de imponer a uno de los partícipes el pago de los gastos hechos para la fiesta; Fortini añade que esta regla fue a menudo ocasión de conflictos entre los miembros de la compañía. La Comuna de Asís hubo de intervenir para estatuir sobre tales grupos, que eran, en ocasiones, causa de escándalo para los habitantes de la ciudad.

sos [42]. En el caso del grupo a que pertenece Francisco, el único objetivo parece ser la reunión para fiestas y placeres, que pueden con frecuencia terminar en tumulto.

En términos psicosociales, el fenómeno es afín al «gang» («ultrasur», «cabezas rapadas», etc.) que caracteriza a la adolescencia actual y que Peter Blos reconoce como otro indicio de moratoria juvenil. Lo que el grupo permite, en período de transición, es el sentimiento de seguridad otorgado por la pertenencia a una identidad trans-individual: lo que predomina no es el Yo, sino el Superyó colectivo. El grupo, en efecto, permite la afirmación de las pulsiones (sexuales o agresivas) dentro de un código de conductas estandarizadas.

> La fuerza de atracción del grupo viene de la capacidad de procurar a sus miembros una gran seguridad. Hacer propio un código de conducta reconocido por todos los demás, y vivir en una dependencia recíproca, donde cada uno es reconocido sólo a condición de ser semejante a los otros, es efectivamente una gran fuente de seguridad [43].

Tales pertenencias encierran la trampa de favorecer la elaboración de una identidad fáctica fundada sobre comportamientos estandarizados. Además, fomentan el narcisismo adolescente porque oscurecen a menudo el proceso de reconocimiento de la alteridad. El grupo a que pertenece Francisco tiene, en ciertos aspectos, las características del «gang» descrito por Peter Blos. La juventud de Asís se aduna para practicar una forma de delincuencia menor sin grandes consecuencias, en que se manifiesta un desbordamiento de carácter pulsional (festejar y meter jaleo). Se define también por la sumisión a un jefe (figura superyóica) que impone sus dictados. En fin, reconocemos también en estos grupos el uniformismo comportamental, estudiado por Peter Blos y típico de los fenómenos de grupo: los compañeros de Francisco reaccionan al hecho que no parece ya una fiesta.

Retengamos, pues, la pertenencia de Francisco a un grupo de jóvenes como otro indicio de un período de moratoria que caracteriza su juventud. Desde luego, las transformaciones que se operarán en el momento de la conversión se traducirán, entre otras cosas, en un distan-

---

[42] PIERRE MICHAUD-QUANTIN, *Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin*, Paris, Vrin, 1970, en particular p. 181-193.

[43] PETER BLOS, *Les adolescents, essai de psychanalyse*, Paris, Stock, 1962, p. 142.

ciamiento respecto a este grupo. Cuando sus opciones se personalicen, el grupo será inútil.

6. *El atuendo extravagante*

La *Leyenda* nos relata que durante la juventud gustaba a Francisco hacerse confeccionar vestidos costosos y llevaba la extravagancia hasta el «bi-partismo» indumentario:

> Más que generoso era en todo esto derrochador; se excedía también de formas diversas en lo tocante a vestidos, escogiendo telas mucho más caras de lo que convenían a su condición. Y en punto a elegancia era tan dado a la vanidad, que en ocasiones mandaba coser retazos de telas preciosas en vestidos de paño vilísimo (TC 2).

La extravagancia indumentaria no es peculiar de Francisco. Es de siempre y en la Edad Media parece haber conocido la boga en varios sectores de las clases privilegiadas. Cierto, la distinción por el vestido cebó los sermones de los predicadores que denunciaron su carácter escandaloso: transgresión del orden establecido y sobre todo de la identidad sexual [44].

En una perspectiva psicoanalítica, desde luego, diríamos que el cuerpo habla y el vestido es uno de sus lenguajes. Código complejo que, al mismo tiempo que manifiesta la pertenencia social [45], revela la identidad del o de la que se lo pone.

> Dice: soy hombre, soy mujer; soy bella; soy fuerte; soy rico; soy un jefe, etc. A veces dice: tengo aires de hombre, pero soy una mujer; y puedo incluso «perfilarme» con senos y vientre de mujer para ser más grato a Dios que va a venir a fecundarme [46].

No hay identidad que subsista sin esta referencia indumentaria y, en corolario, el atuendo es siempre la norma del lenguaje del cuerpo. Incluso el desnudo, por contraste con el cuerpo vestido, es una palabra. Tratado de cierta manera y en ciertas circunstancias, el atuendo «deja

---

[44] Ver el estudio muy sugestivo de H. PLATELLE, *Le problème du scandale: les nouvelles modes maculines aux XI y XII siècles*, en *Revue belge de philologie et d'histoire*, LIII (1975) p. 1071-1096.

[45] Según Lévi-Strauss, el uso del vestido fue decisivo en la instauración de una jerarquía social (*L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 30.

[46] EUGÉNIE LEMOINE-LUCCIONI, o.c., p. 61.

equipado», como lo subrayó Roland Barthes [47]. Lenguaje del deseo, por consiguiente, puede expresar también sus coacciones o sus ambivalencias. El travestismo es el ejemplo más explícito.

¿Qué es del bi-partismo practicado por Francisco? A este respecto, Lemoine-Luccioni sugiere tomarlo como la expresión del deseo de quien lo practica, de no dejarse fijar por otro en una identidad «única y definitiva». El vestido, recuerda ella, es un atuendo de carnaval que significa que su adepto es a la vez él y su doble.

> Así el sujeto se declara doble, de una parte, y asexuado, de otra. Es moda bien hecha para extraviar la mirada de otro, caso de que esta mirada pretendiera fijar al sujeto en una forma única y definitiva [48].

Retomando el lenguaje eriksoniano, podríamos decir que el bi-partismo indumentario es la expresión de una forma de poner entre paréntesis la identidad. Utilizado en los períodos de carnaval, como podía ser el caso en la Edad Media, contribuye a la inversión temporal de las identidades individuales y colectivas [49]. Elevado al rango de etiqueta indumentaria, para un individuo y en un mundo donde cada cual ocupa su puesto, marca la ruptura del conformismo social y manifiesta el deseo de mantener abierta la orientación de su identidad respecto a los papeles sociales, sexuales y generacionales valorados por la cultura ambiente. En nuestro caso opone riqueza y pobreza, dos rostros de la identidad de Francisco que tendremos que explorar más.

Así podemos comprender el bi-partismo indumentario de Francisco como un indicio suplementario de la moratoria psicosocial que él se impone y que parece tolerado y hasta permitido por sus padres. Tendremos ocasión de volver al tema del atuendo que ocupan un lugar significativo en la busca de identidad de Francisco.

7. *El idealismo juvenil*

El psicoanálisis reconoce el idealismo como una característica típica, aunque no exclusiva, de la adolescencia. Zarandeados por los empu-

---

[47] «...el brazo desnudo entre vestido» (ROLAND BARTHES, *Système de la Mode*, Paris, Seuil, 1967, p. 263.

[48] EUGÉNIE LEMOINE-LUCCIONI, o.c., p. 67.

[49] JACQUES HEERS, *Fêtes des fous et Carnavals*, Paris, Fayard, 1983; HENRI REY-FLAUD, *Le charivari, les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot, 1985.

jes pulsionales que sienten y el debilitamiento del superyó parental, los jóvenes están marcados por la resurgencia del narcisismo infantil y la inflación del Ideal del Yo que le acompaña. La desidealización de los padres se realiza entonces en provecho de una sobrestima de sí, que se expresa en la persecución de grandes ideales. Este idealismo es uno de los componentes de la moratoria adolescente.

La lectura de la *Leyenda* nos sugiere reconocer, en la descripción que se nos hace de la personalidad del joven Francisco, ciertos rasgos característicos de este idealismo juvenil. El primer rasgo es sin duda su afinidad con la ideología cortesana que en la época había llegado ya a la sociedad italiana. «Era como naturalmente cortés en modales y palabras» escriben los autores (TC 3). Ahora bien, esta cortesía quería Francisco para expresar su vida cristiana.

> De este nivel de virtudes naturales fue elevado al de la gracia, pudiendo decirse a sí mismo: «Pues eres generoso y afable con los hombres, de los cuales nada recibes, sino favores transitorios y vanos, justo es que por amor de Dios, que es generosísimo en dar la recompensa, seas también generoso y afable con los pobres» (TC 3).

Y el texto continúa recordando un episodio en que, habiendo rehusado la limosna a un pobre, por hallarse embebido en sus negocios, Francisco se reprochó su conducta y «tomó la resolución de no rehusar en adelante lo que se le pidiera en el nombre de tan gran Señor» (TC 3). Lo importante aquí no es tanto la materialidad del gesto o la atención de Francisco a los pobres cuanto la motivación subyacente.

Así, leyendo el texto, no se vislumbra mención alguna de una forma cualquiera de interés por el pobre mismo. Francisco no está tocado personalmente por su condición de pobre, como será, desde luego, en el caso del encuentro con los leprosos. Todo se desenvuelve, por hablar en términos psicoanalíticos, a nivel de un ideal superyóico: referencia a su liberalidad y a su cortesía, al estatuto social de los actores (conde, barón, Rey de Reyes, Señor), a sus propósitos y a sus reproches. En este episodio, Francisco se mueve en pleno idealismo narcisista, estructura con la que se verá confrontado todavía largo tiempo, incluso después de su conversión [50].

---

[50] Recordemos cuánto se debatió continuamente Francisco con toda la cuestión de la imagen de sí y de las apariencias engañosas y cómo desenmascaraba para sí mismo lo que le parecían formas de hipocresía: «En otra ocasión iba por la ciudad de Asís y le seguía mucha gente. Una anciana muy pobre le pidió limosna por el

El idealismo de Francisco se atisba también en el episodio de acudir a la cruzada que ocurre en el período de su conversión. El texto de la *Leyenda* dice así:

> Pocos años después, un noble de Asís se preparó con armas militares para marchar a la Pulla a conquistar dinero y honor. Cuando lo supo Francisco, quiso irse con él; *aspiraba a ser armado caballero por un conde de nombre Gentil*; para ello se vistió de las ropas más preciosas que pudo, de suerte que, *aun siendo más corto en riquezas que sus conciudadanos, les aventajaba en que era más largo en prodigalidad* (TC 5)[51].

El tema de la caballería es asunto de acceso a la nobleza que, como los hemos subrayado, representa una de las esperanzas de la burguesía medieval. Pero lo es también de búsqueda y de aventura que permea toda la literatura caballeresca. Búsqueda de un estatuto, de una identidad, pero también del Grial, objeto idealizado por excelencia.

> Esta prueba tiene por punto de partida una coacción social y política, que luego se transfiere al dominio moral y espiritual donde coacciona al hombre a pensar y a encontrar un sentido a su vida; quedando su salida incierta en un mundo en plena contradicción, viene a ser *una búsqueda sin fin de la identidad* [52].

Sin haber nacido en el medio social que dio origen a esta literatura, Francisco estaba impregnado de ella. Vivió en un mundo donde el ideal caballeresco era uno de los rasgos marcantes de la ideología dominante. La partida a la cruzada puede, por consiguiente, interpretarse en el sentido de una participación en esta corriente de la época teñida de idealismo y nutricia de sus protagonistas. Añadamos la inversión indumentaria (de nuevo el atuendo) que delata una voluntad de superioridad típica de la omnipotencia narcisista y de la idealización de los papeles.

Más significativos son todavía los propósitos que rumia después de su regreso a Asís. A los camaradas que se asombran de su alegría, pese al aborto de su proyecto caballeresco, Francisco responde: «Sé que he de llegar a ser gran príncipe» (TC 5). Traducción de un idealismo que

---

amor de Dios. Rápidamente le da el manto con que cubría sus espaldas. Y a continuación declara delante de todos que aquel gesto había producido en él un sentimiento de vanagloria» (LP 82).

[51] El subrayado es nuestro.

[52] Ver ERICH KÖHLER, *L'aventure. Réintegration et quête de l'identité*, en *L'aventure chevaleresque, ideal et realité dans le roman courtois*, o.c., p. 96. El subrayado es nuestro.

confirma la otra respuesta en el momento de su cautiverio: «Todavía he de ser honrado en el mundo entero» (TC 4). Así aparece entonces Francisco como un joven persiguiendo ideales y cuyas energías no se han invertido todavía en una causa, en un proyecto legítimo a sus ojos, digno de interés y susceptible de realizarse.

Todos estos elementos, tomados aisladamente, no bastan para admitir la existencia de una moratoria psicosocial en la vida del joven Francisco. Pero, reunidos en un todo, ilustran lo que Erikson entiende por el período de transición entre la infancia y la vida adulta.

> La moratoria puede ser un período para robar caballos y tener visiones, un tiempo para la *Wanderschaft* o de trabajar fuera del lugar habitual de residencia, un tiempo de «juventud perdida» o de vida universitaria, un tiempo de autosacrificio o de juerga y en la actualidad, con frecuencia, un tiempo de tratamiento psiquiátrico o de delincuencia (IJC 135).

En el caso de Francisco, este período parece caracterizarse más por las «calaveradas» y la busca de una causa y de una mundovisión que satisficieran su necesidad de ideal. Parcialmente integrado a la identidad profesional propuesta por su padre, se nos presenta como dividido entre deseos parentales contradictorios. Su identidad juvenil está fuertemente marcada por un componente narcisista cuyas características dominantes son el exhibicionismo indumentario, las presiones superyóicas y el idealismo.

Pero esta moratoria será bruscamente interrumpida por el episodio de la derrota de Perusa y el cautiverio que la acompaña. Se bosqueja así un período de crisis que marca la inversión de perspectiva en la vida de Francisco.

En el psicoanálisis eriksoniano, el concepto de crisis es sinónimo de «un punto de grio necesario, un momento crucial, cuando el desarrollo ha de adoptar una u otra dirección, recopilando recursos para un crecimiento, una recuperación y una ulterior diferenciación» (IJC 14). Aplicado a la adolescencia, asume un carácter normativo en el sentido de que este período se define como un tiempo de reequilibración de los dinamismos psíquicos en función de nuevos retos aprehendidos.

Tiempo de transición, momento de reorganización de las diferentes instancias de la personalidad, estas crisis van a menudo acompañadas de episodios de confusión, marcados por el desconcierto y la pérdida de energía que se traducen en un estado de parálisis cuya función es man-

tener los niveles de opción y de compromiso al mínimo. En otras ocasiones pueden también expresarse en el afán frenético por una nueva identidad estable, total pero ficticia. La militancia en grupos de ideología fuerte y englobante (ejército, grupos políticos o religiosos) sigue siendo su mejor ejemplo.

De hecho, los síntomas de estos episodios pueden variar de un individuo a otro, pero están siempre caracterizados por la inestabilidad emocional, por el paso de una gran pasividad a una actividad desbordante, de la certeza absoluta a la duda sistemática, de la depresión a la exaltación. Los elementos patográficos más comunes son el problema de la intimidad, la disolución de la perspectiva temporal y de la aplicación al trabajo y la elección de una identidad negativa.

Circunscritos en el tiempo, estos períodos de crisis poseen siempre su elemento detonante más o menos consciente y explícito. Conocen también su desenlace en actos, más o menos ritualizados según las sociedades, que expresan su entronización en una identidad oficial y sancionada por el grupo. En el caso de Francisco, la derrota de Perusa aparece como punto de partida del período de crisis en que todo será cuestionado en su vida. Al fin de este proceso, el desnudarse ante el obispo de Asís asume el carácter de un desenlace oficial.

8. *La derrota de Perusa: el primer fracaso*

La guerra contra Perusa (1202) estalla en el contexto de la formación de la comuna de Asís que desde 1174 trata de organizarse [53]. En 1197 logra por vez primera abatir el poder feudal, simbolizado por la ciudadela de la Rocca. Varios poderosos desvalijados salen a encontrar refugio en Perusa, ciudad vecina. En 1202, los antiguos señores de Asís, asociados con los de Perusa, vuelven con fuerza —es la batalla de Colestrada— y, victoriosos, restauran su poder. Viene luego la «Carta de la paz» de 1203 [54]. Con ocasión de esta batalla, Francisco cae prisionero.

---

[53] Sobre la formación de la comuna de Asís ver DANIEL WALEY, *Le istituzioni communali di Assisi nel passaggio dal XII al XIII secolo* en *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V convegno internazionale, Società internazionale di studi francescani, Assisi, 1978, p. 53-70; DAVID FLOOD, *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris, Éditions ouvrières 1983, p. 16-19.

[54] DANIEL WALEY, o.c., p. 57-58.

Esta guerra se presenta, por tanto, como el conato de la nueva clase dirigente de Asís —los comerciantes asociados a una parte de la nobleza— por defender sus intereses políticos y económicos, pero también sus ideales más «democráticos». Francisco tiene entonces veinte años. Más joven, pudo participar en la revuelta popular y en la destrucción de la Rocca (1197). Al menos cabe comprobar que vivió estos últimos años en un contexto de guerras y enfrentamientos en que, hasta entonces, los intereses de su clase social triunfaron. ¿Comparte los ideales de la comuna? Su participación en la guerra contra Perusa puede dar fe de ello y no sería sorprendente que un joven fogoso y ambicioso tal como aparece en las primeras biografías, encontrara en este movimiento un exutorio de su idealismo y de su búsqueda de gloria.

La guerra se termina con la derrota de Asís y el aniquilamiento de las ambiciones comunales. Francisco cae prisionero y permanece en el cautiverio todo un año [55]. Nada demasiado explícito, en los textos, sobre la manera como vive la derrota y el cautiverio. La *Leyenda* cuenta muy sucintamente que, «como era noble por sus costumbres, lo tuvieron junto con los caballeros», que «de su natural era alegre y jovial» y que arbitró un conflicto entre sus compañeros de celda (TC 4). No se hace mención alguna de su retorno a casa.

Celano, por su parte, añade que al regreso de Francisco siguió un período de enfermedad y lo presenta como un punto de viraje en la vida de Francisco.

> Y así, quebrantado por larga enfermedad..., comenzó a pensar dentro de sí cosas distintas de las que acostumbraba. Y cuando, ya repuesto un tanto y apoyado en un bastón, comenzaba a caminar de acá para allá dentro de casa para recobrar fuerzas, cierto día salió fuera y se puso a contemplar con más interés la campiña que se extendía a su alrededor. Mas ni la hermosura de los campos, ni la frondosidad de los viñedos, ni cuanto de más delicioso hay a los ojos, pudo en modo alguno deleitarle. Maravillábase de tan repentina mutación y juzgaba muy necios a quienes amaban tales cosas (1C 3)[56].

---

[55] «Pasado un año y firmada la paz entre las dos ciudades, Francisco volvió a Asís con sus compañeros de prisión» (TC 4).

[56] Sobre la cuestión de la enfermedad podemos conceder cierta verisimilitud a los dichos de Celano, teniendo en cuenta que sabemos, por otra parte, cómo Francisco tuvo en toda su vida una salud más bien endeble; ver al respecto OCTAVIAN SCHMUCKI, *Le malattie di Francesco durante gli ultimi anni della sua vita*, en *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*. Atti del IV convegno internazionale, Società internazionale di studi francescani, Assisi 1977, p. 315-362; *Les*

Así se abre para Francisco un período de cuestionamiento que le llevará, gradualmente, a operar la inversión total de sus valores y de su modo de vida. Pero ¿por qué a partir de este instante? De hecho, releyendo las primeras biografías, podemos comprobar que, en los años que transcurren entre su nacimiento y la guerra de Perusa Francisco nos es presentado como un individuo al que todo parece irle bien: es amado, adorado por sus padres, incluso preferido de su madre, estimado por la gente de Asís, adulado por los amigos que le hacen jefe de su banda. Es alegre, frívolo, extravagante y despreocupado. Está claro, su vida discurre sin grandes dificultades.

La derrota de Perusa surge, en los relatos, como el primer fracaso de Francisco, su primera experiencia del sufrimiento físico, pero también psicológico. Sus ambiciones de clase social se han extinguido; la búsqueda de gloria ha sido hollada; su fogosidad juvenil, invertida en la conquista de la autonomía comunal, ha chocado con una autoridad más fuerte que no ha cedido. La herida debe ser proporcional a las esperanzas sostenidas. En términos psicoanalíticos hablaríamos de una lesión narcisíaca infligida a un Ideal del Yo fuertemente investido. En este contexto, la enfermedad y el clima de morosidad que la acompaña pueden entenderse como una reacción somática al desconcierto que Francisco pudo experimentar en este momento.

Tales reacciones en nada sorprenden al psicoanálisis, familiarizado como está con el lenguaje del cuerpo que a menudo expresa tensiones inconscientes e inconfesables. El cuerpo habla y la enfermedad, lo mismo que el atuendo y la gesticulación, es uno de sus lenguajes. Esto no significa que la enfermedad de Francisco carezca de causas somáticas. Las razones psicológicas no se oponen a las de orden fisiológico: las sobredeterminan. Así, una lectura psico-somática de la enfermedad de Francisco resulta plausible, tanto más cuanto la secuencia de los acontecimientos se inscribe mejor en un clima de tormenta [57].

¿Cómo reaccionará Francisco a este estado de desconcierto? Es sabido que en un primer tiempo se hace una tentativa de exorcización del sufrimiento y de retoma de sí como solución a la angustia. Puede leerse en este sentido el proyecto de cruzada en la Pulla.

---

maladies de saint François d'Assisi avant sa stigmatisation, en *Medicina nei secoli*, Rivista storico-medica, 9 (1972) 1, p. 18-57.

[57] Nuestro análisis de la dinámica subyacente a la búsqueda de identidad de Francisco nos confirmará en esta hipótesis; ver, capítulo 4, *El componente narcisista en la identidad de Francisco.*

9. *La cruzada en la Pulla: una retoma de sí abortada*

La derrota de Perusa marcó a Francisco, pero él no se dio por vencido. Enterado de que un caballero de Asís se disponía a enrolarse en una expedición que iba a la Pulla para batirse al lado de las tropas del papado [58], Francisco prepara «los vestidos más preciosos que puede» (TC 5) y parte con él. Este episodio, en sus diferentes aspectos, es de un gran interés psicológico.

Tras el período de enfermedad y de desconcierto que acompañaron a la derrota de Perusa, esta expedición se nos presenta como la tentativa, en Francisco, de una retoma del sueño quebrado. Porque Francisco emprende la aventura con «la esperanza de ser caballero» (TC 5) o soñando «hechos sonados» (1C 4). Encontramos aquí el entusiasmo y el exhibicionismo del joven mercader, rey de la juventud de Asís. Pero este dinamismo es efímero, porque, por razones que siguen obscuras, Francisco retorna a casa sin haber ido más allá de Espoleto. Los biógrafos justifican este regreso por una nueva crisis somática y un sueño.

> Luego de emprender el viaje y de haber llegado a Espoleto, para continuar hasta la Pulla, se sintió enfermo. Empeñado, con todo, en llegar hasta la Pulla se echó a descansar y, semidormido, oyó a alguien que le preguntaba a dónde se proponía caminar. Y como Francisco le detallara todo lo que intentaba, aquél añadió:
>
> —¿Quién te puede ayudar más, el señor o el siervo?
>
> —¡El señor!
>
> —¿Por qué, pues, dejas al señor por el siervo, y al príncipe por el criado?
>
> Y Francisco contestó: Señor, ¿qué quieres que haga?
>
> —Vuélvete a tu tierra —le dijo— y allí se te dirá lo que has de hacer, porque la visión que has visto es preciso entenderla de otra manera (TC 6).

Sueño típico de vocación que en la Biblia confirma la misión del héroe, este texto pudo haber sido intercalado por razón del estilo literario propio de la hagiografía. Pero, por otra parte, inscrito por completo en una situación de enfermedad (fiebre persistente, alusión a la persona que «puede hacerle el máximo bien»), está en coherencia con el clima que envuelve entonces a Francisco. Por lo menos, nos da a entender que Francisco no está restablecido completamente. Además, la referencia al

[58] Sobre la verisimilitud histórica de este episodio ver MANSELLI, o.c., p. 49-50.

señor y al vasallo reanuda, bajo otra variante, el tema de la busca de gloria y confirma, si necesario fuera, que toda esta empresa caballeresca apunta a rehabilitar a Francisco a sus propios ojos.

Más significativo nos parece el sueño que le precede en la *Leyenda*. El tema, su coherencia, su arraigo en el deseo de grandeza de Francisco, lo convierten en el ejemplo-tipo del género cuyo intérprete se complace en hacerse el psicoanálisis. Su verisimilitud histórica se justifica porque se inscribe en las aspiraciones reales de Francisco en esta época. Además, su estructura narrativa se corresponde con lo que la literatura medieval reconoce como típico del relato de sueño [59]. El texto de la *Leyenda* dice así:

> Cierta noche en que cavilaba, completamente embebido en sus pensamientos, acerca del cumplimiento de sus propósitos y ardía en deseos de emprender el viaje, fue visitado por el Señor, que, viéndolo *tan ansioso de gloria*, lo atrae en visión hacia ella y lo ensalza hasta su cumbre más alta. Durante el sueño de aquella noche se le apareció un personaje que lo llamó por su nombre y lo condujo a un *palacio amplio y magnífico de una hermosa esposa*, lleno de armas militares, tales como relucientes escudos y otras piezas que pendían de los muros, trofeos todos de *glorias militares*. Y, admirando gozosamente en silencio qué podría ser eso, preguntó de quién eran armas tan relucientes y palacio tan hermoso. Y tuvo por respuesta que todo aquello más el palacio eran suyos y de sus soldados (TC 5)[60].

De este sueño, nuestra atención retiene ante todo que es, como cualquier sueño, la realización imaginaria de un deseo insatisfecho en la realidad, en el caso la gloria caballeresca a la que aspira Francisco. Más interesante todavía, se dobla con una dinámica edipiana —la conquista de la esposa— que da un sentido a la persecución de la gloria. Tema cortesano, sin duda alguna, pero también de la búsqueda de objeto, en el sentido psicoanalítico, donde jamás está ausente el componente edipiano.

Volviendo a nuestra perspectiva sobre la derrota de Perusa, podemos leerla como una castración del deseo, seguida de un período de duelo en que predomina la melancolía. El proyecto de expedición a la Pulla, dominado por el deseo de gloria y de conquista, cuya expresión es el

---

[59] Sobre el sueño en la literatura medieval ver, entre otros, CHRISTIANE MARCHELLO-NIZIA, *La rhétorique de songes et le songe como rhétorique dans la littérature française médiévale*, en *I Sogni nel medioevo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, p. 245-259; JACQUES LE GOFF, *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval* en *Pour un autre Moyen Âge*, o.c., p. 299-306.

[60] El subrayado es nuestro.

sueño, hace el papel de contrapeso, de exorcización de la pérdida. Los psicoanalistas hablarían de «re-falización» en el sentido de que el deseo tienta recobrar su lugar perdido. En términos eriksonianos hablaríamos más bien de una voluntad de reafirmar la identidad juvenil, caracterizada por la persecución de un ideal que la derrota de Perusa había sacudido, si no desequilibrado. Pero, una vez más, ¿por qué aborta este proyecto?

Allende las lecturas hagiográficas edificantes no sabemos nada de ello. Por otra parte, podemos sospechar que el miedo a un nuevo fracaso pudo desempeñar un papel en su decisión. De hecho, Francisco no parece del todo liberado de la conmoción sufrida en su derrota precedente. El retorno a Asís y los meses que siguen vuelven efectivamente a sumergirle en el desasosiego y melancolía que precedieron a su tentativa de alistarse para la cruzada. Prosigue entonces un período de confusión cuando Francisco parece buscar una nueva identidad que integre la experiencia del fracaso a través de la exploración del sufrimiento bajo sus diferentes formas.

10. *La búsqueda de una nueva identidad*

En el período que se extiende hasta el despojo ante el obispo de Asís diagnosticamos una crisis de identidad que conducirá a Francisco a la ruptura total con todo lo que representa su antiguo mundo. Este diagnóstico se basa en lo que las primeras biografías nos enseñan del comportamiento de Francisco que, bajo varios aspectos, ofrece todos los síntomas afines a lo que Erikson identifica como tal crisis. El primer síntoma es, sin duda ninguna, el estado de melancolía y de morosidad que engloba todo este período, estado caracterizado por momentos de introspección en que dominan los sentimientos de remordimiento y de culpabilidad cuyo objeto parece no poco misterioso.

> Sufría grandes padecimientos y perplejidad de alma, y no podía descansar hasta que viera realizado el ideal concebido; era sacudido por diversos pensamientos que se iban sucediendo y perturbado duramente por su impertinencia (TC 12)[61].

[61] Celano, por su parte, precisa: «Uno tras otro se sucedían en su mente los más varios pensamientos, y con tal insistencia que lo conturbaban duramente. Se abrasaba de fuego divino en su interior y no podía ocultar al exterior el ardor de su espíritu. Dolíase de haber pecado tan gravemente y de haber ofendido los ojos de

Este pasaje nos describe también a un individuo animado por un sentimiento de gran apremio: se niega el descanso hasta la ejecución del proyecto, que no parece haberse precisado todavía bien, según lo que nos reportan los textos. Este sentimiento de apremio, Erikson lo asocia con lo que llama la disolución de la perspectiva temporal, actitud típica de los períodos de crisis [62]. En el caso de Francisco, este sentimiento se traduce, en efecto, en que toda su vida parece acaparada, en este momento, por la mera búsqueda. A la lectura de los textos se constata que el tiempo del trabajo y el del ocio ya no existen; sólo hay una realidad que en verdad cuenta: encontrar un lugar en el mundo. En este sentido podríamos hablar también de una disolución del sentido del trabajo como otro indicio de la crisis de identidad vivida por Francisco [63].

No es sólo melancolía, disolución de la perspectiva temporal y del sentido del trabajo; la crisis que atraviesa Francisco viene acompañada, además, del aislamiento progresivo. En efecto, los textos nos refieren que durante este período le gustaba a Francisco retirarse a la soledad de una caverna. En ella, se nos dice, oraba, pero lloraba también su pasado y su condición de pecador (TC 12). En sí, el aislamiento no es un indicio de crisis. Momentos de soledad, períodos de reposo y de calma, reflejan más la salud física del individuo que lo contrario. Generalmente se caracterizan por cierta serenidad y una forma de presencia en el mundo. Pero en el caso de Francisco, el aislamiento se traduce más por un repliegue sobre sí y una gran agitación. Es más sintomático de una ruptura que de una continuidad existencial.

> Había cerca de la ciudad una gruta, a la que se llegaban muchas veces, platicando mutuamente sobre el tesoro. Entraba en ella el varón de Dios, santo ya por su santa resolución, mientras su compa-

---

la divina Majestad; no le deleitaban ya los pecados pasados ni los presentes; mas no había recibido todavía la plena seguridad de verse libre de los futuros. He aquí por qué cuando salía fuera, donde su compañero, se encontraba tan agotado por el esfuerzo, que uno era el que entraba y parecía otro el que salía» (lC 6).

[62] «En casos extremos de adolescencia demorada y prolongada surge una modalidad extrema de un trastorno en la experiencia del tiempo, que en su forma más leve corresponde a la psicopatología cotidiana de la adolescencia. Consiste en un sentimiento de gran urgencia y también en una pérdida de la noción del tiempo como una dimensión de la vida» (IJC 145).

[63] «La confusión de identidad grave va regularmente acompañada por un agudo trastorno de la capacidad de trabajo, bien en forma de una incapacidad para concentrarse sobre las tareas a realizar o bien por una autodestructiva preocupación por alguna actividad unilateral: por ejemplo, la lectura excesiva» (IJC 147).

> ñero le aguardaba fuera. Lleno de un nuevo y singular espíritu, oraba en lo íntimo a su Padre.... Sostenía en su alma tremenda lucha y, mientras no llevaba a la práctica lo que había concebido en su corazón, no hallaba descanso; uno tras otro se sucedían en su mente los más varios pensamientos, y con tal insistencia que lo conturbaban duramente (1C 6).

El acontecimiento que ocurre cuando Francisco peregrina a Roma nos suministra otro indicio más explícito todavía del estado de confusión en que se encontraba entonces. Recordemos ante todo que, en la Edad Media, la peregrinación tenía, por así decir, una función terapéutica. Se emprendiera con un espíritu de penitencia o para obtener una curación, brindaba, en los parámetros de la experiencia religiosa, una posibilidad de regenerar cuerpo y alma dolientes. En este sentido la peregrinación se emprende generalmente en un estado de crisis religiosa, física o psicosocial.

> Al lado de los peregrinos que dejaban su país con un deseo de purificación espiritual, al lado de los condenados obligados por los tribunales laicos o eclesiásticos a peregrinar en castigo de su falta, al lado de los que iban a visitar los santuarios por curiosidad o por deseo de recorrer el mundo, muchos hombres y mujeres, la mayoría quizás de los que frecuentaban los santuarios, iban a implorar de los santos la curación del cuerpo o la liberación de sus enfermedades y flaquezas [64].

Francisco acude, pues, en peregrinación con la esperanza, pensamos nosotros, de encontrar una solución a las inquietudes que le atormentan desde hace un tiempo. Sin embargo, los textos no nos relatan ninguna experiencia religiosa que se hubiera producido en aquel momento: no se habla de confesión, de misa, de plegaria alguna; tan sólo se refiere una visita a la tumba del apóstol Pedro. Los biógrafos nos cuentan un acontecimiento aparentemente inusitado, ocurrido allí mismo.

> Saliendo fuera de las puertas de la iglesia, donde había muchos pobres pidiendo limosna, recibió de prestado y secretamente los andrajos de un hombre pobrecillo y, quitándose sus vestidos, se vistió los de aquél; y se quedó en la escalinata de la iglesia como otros pobres, pidiendo limosna en francés, pues le gustaba hablar esta lengua aunque no la hablaba correctamente (TC 10).

---

[64] PIERRE-ANDRÉ SIGAL, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, Paris, Colin, 1974, p. 34.

Una vez más, el episodio nos pone en presencia de una forma de travestismo indumentario cuyo significado respecto a la identidad hemos analizado. El travestismo es una manera de expresar un cambio, una transformación. Es también la opinión de Erikson, quien afirma que la intención de modificar la propia identidad se expresa con frecuencia y primeramente por una forma de maquillaje de los elementos exteriores pertinentes a la identidad reprobada [65]. Por otra parte, Francisco busca más disfrazar su filiación social por el cambio de atuendo. En cuanto al uso del francés, podría leerse como una voluntad de enmascarar su origen étnico.

El acontecimiento nos parece, pues, revelador del estado de confusión en que se encontraba entonces Francisco. Expresa la ambigüedad respecto a su papel social; sin abandonarlo (puesto que retoma los vestidos y vuelve a Asís), tienta distancias, busca relativizar. Pero más todavía, este episodio nos pone en presencia de un individuo que adopta temporalmente lo que Erikson llama una «identidad negativa», es decir una falsificación de su identidad oficial, la de su clase y de su familia.

La elección de una identidad negativa, por sus aspectos a menudo alarmantes, es una de las manifestaciones más visibles de las transformaciones que se operan entonces en el individuo. Es uno de los síntomas más evidentes del estado de crisis y de confusión de identidad [66]. De hecho, la identidad negativa se construye a base de las identificaciones y de los papeles que, presentados en la infancia como indeseables o peligrosos, conservan un carácter muy real. Representa a menudo, para el individuo, la única posibilidad de constituirse en una identidad propia

---

[65] «En esta historia clínica tradicional, el domicilio del paciente, su trasfondo étnico y su actividad laboral son los primeros puntos que se modifican radicalmente cuando es preciso ocultar la identidad personal del sujeto» (IJC 38).

[66] «La pérdida de un sentimiento de identidad se expresa con frecuencia mediante una desdeñosa y presuntuosa hostilidad con respecto a los roles ofrecidos como adecuados y deseables en la propia familia o la comunidad inmediata. Cualquier aspecto del rol exigido o bien todos los aspectos del mismo —ya se trate de masculinidad o de femineidad, de nacionalidad o de pertenencia a una clase social— puede convertirse en foco de agrio desdén por parte del joven» (IJC 148). Erikson cuenta el caso de un joven cuya aspiración a una identidad diferente es afín a la de nuestro personaje: «Un día, en el camino desde su casa al *college* su tren cruzaba a través de los terrenos pantanosos de New Jersey y de algunos míseros suburbios urbanos, y sintió entonces intensamente que simpatizaba más con las gentes que vivían allí que con sus compañeros del campus universitario o las personas de su casa. La vida le parecía existir en dichos lugares, y el campus, en comparación, le parecía tratarse de un lugar demasiado protegido, afeminado» (IJC 149).

contra los imperativos y los ideales parentales que, por otra parte, han podido ser introyectados y satisfechos durante cierto tiempo. Así, la identidad negativa, siendo un combate con los padres, es también un combate consigo mismo.

Hemos podido comprobar que la persecución de ideales por Francisco era compartida por sus padres. De hecho, los psicoanalistas no vacilarían en decir que los ideales de Francisco realizaban los de los padres. Y el fracaso de los sueños de gloria de Francisco aparece entonces en una forma de descrédito lanzado sobre el universo parental. No sin razón renegará ulteriormente Francisco de la paternidad de Pedro Bernardone. Será el rechazo de todos sus ideales y, por consiguiente, de los personales propios. Pero hay más.

La identidad negativa se construye a base de las identificaciones percibidas como peligrosas, hemos dicho. Pero éstas no son meramente exteriores al grupo social o familiar. Representan con frecuencia el «lado sombrío» e inconfesado de los individuos. Los jóvenes de una inteligencia superior reconocen siempre, con una «clarividencia catastrófica», las flaquezas y los deseos inexpresados de sus padres. En el caso de Francisco, la elección de una identidad que toma sus parámetros de la figura del pobre y del mendigo no es puro azar. Podemos presumir que realiza, de una parte, el miedo secreto de su padre y, de otra, quizás un deseo materno inconfesado. ¿En base a qué se puede sugerir tal interpretación?

Pedro Bernardone es un mercader ambicioso que, en opinión de Manselli, está en el origen de la fortuna familiar [67]. En lenguaje contemporáneo puede ser considerado como «self-made-man», el que se ha izado por sí mismo al rango al que ha llegado. En la lucha comunal ha pasado del estatuto de los *minores* al de *maiores*. Pero desea todavía más y, si su hijo pasa por «hijo de un gran príncipe», no se lamentará; si, además, puede ennoblecerse haciéndose caballero, su padre compartirá sus proyectos. El padre y el hijo comparten, en efecto, el «aspecto luminoso», la gloria y el prestigio.

Pero ser mercader es correr riesgos; le acecha siempre la amenaza de la decadencia. Y la decadencia es el retorno al rango de los menores. Así, en términos simbólicos, la amenaza no viene de la imagen del noble, a la que aspira, sino del pobre y del mendigo que una mala suerte en los negocios puede hacer surgir en la realidad. El «aspecto sombrío»

[67] MANSELLI, o.c. p. 33.

de Bernardone-padre es lo pequeño, de donde ha salido y adonde siempre teme volver.

En cuanto a la madre, sus orígenes sociales siguen inciertos. Fuentes tardías sugieren que habría sido oriunda de la pequeña nobleza francesa [68], pero estas fuentes se mantienen poco claras. Nos resulta así difícil construir una interpretación convincente a base de su análisis. Por otra parte, los biógrafos la presentan como compartiendo las ambiciones de su marido respecto a los éxitos del hijo. En cambio, ¿no llamó Juan a su hijo en honor de Juan Bautista, un pobre de las Escrituras? ¿Sería entonces la identidad negativa de Francisco la realización del deseo de su madre?

Lo cierto es que, en su peregrinación a Roma, Francisco comienza a mimar una identidad contraria a la heredada de su infancia. El mimo perdura todo el período de la conversión y asume diferentes caras, a veces angustiosas, según las circunstancias. Otro ejemplo nos proporciona el episodio de la tentación que sobreviene a cierto tiempo del retorno de Roma. La *Leyenda* la cuenta del siguiente modo:

> Advirtiendo este cambio el enemigo del género humano, se esforzó en apartar a Francisco del bien emprendido haciéndole presa de temores y miedos. Había en Asís una mujer con una joroba muy deforme, y el demonio, apareciéndose al varón de Dios, le representaba la contrahecha mujer y le amenazaba con la maldición de semejante joroba si no desistía de su propósito (TC 12).

Este pasaje es de un gran interés psicoanalítico. De una parte, nos pone en presencia de una situación en la que Francisco anda todavía a la greña con una identidad negativa, que esta vez se encarna en la imagen de una mujer cheposa. Erikson precisa al respecto que la mala identidad inconsciente, aquella a la que el paciente teme parecerse, se compone con frecuencia de imágenes de cuerpo violado (castrado), de grupo étnico marginal y de la minoría explotada (IJC 50). En este caso, se trata de una mujer contrahecha que inspira a Francisco «temores y horrores». Esta imagen remite a los temores inconscientes de Francisco,

---

[68] Según un testimonio del siglo XVII —su tradición se remonta hasta el XIV—, la madre de Francisco provendría de la aristocracia francesa, lo que confirmaría el título de «domina» utilizado en los documentos notariales de la familia Bernardone. Tendremos la ocasión de volver a esta cuestión en nuestro análisis de la identificación materna en Francisco y de la importancia del uso del francés en la enunciación de su identidad.

que, para todos y cada uno de nosotros, son particularmente exacerbados en período de crisis y de confusión.

De otra parte, esta tentación es también reveladora de una confusión tocante a los papeles sexuales, porque se trata de una mujer. En las crisis de identidad no es raro que los sujetos vivan tales momentos de ambivalencia respecto a la identidad masculina o femenina. En sí, no deben entenderse como indicio de un problema de fondo concerniente a la orientación sexual. No son sino una manifestación, entre otras, de la lucha que se traba, al interior del individuo, entre las diversas identificaciones heredadas de los estadios anteriores [69].

> El ego, en el curso de sus esfuerzos de síntesis, intenta incluir los prototipos más poderosamente ideales y los peores (los contendientes finales, por así decir), y con ellos todas las imágenes existentes acerca de lo superior y de lo inferior, lo bueno y lo malo, lo masculino y lo femenino, lo libre y lo esclavo, potente o impotente, bello y feo, negro y blanco, grande y pequeño, en una simple alternativa a fin de entablar una sola batalla y una sola estrategia a partir de una desconcertante cantidad de escaramuzas (IJC 50-51).

Esta tentación se nos aparece, pues, como otra manifestación de la crisis vivida por Francisco en este momento. La presencia de una identidad negativa, marcada por el tema del sufrimiento y del fracaso, puede verse también en los episodios del encuentro del leproso y en el tan revelador del crucifijo de San Damián. Respecto a este último episodio puede parecer incongruente hablar de identidad negativa cuando en realidad se trata de una forma de identificación con Jesús. De hecho, nuestro interés recae más sobre la temática subyacente al encuentro. En este sentido, el argumento del sufrimiento sigue siendo dominante, porque en el episodio se trata de la Pasión, y de una Pasión que no parece terminada: «¿No ves que mi casa se derrumba? Anda, pues, y repárala» (TC 13).

> Desde aquel momento quedó su corazón llagado y derretido de amor ante el recuerdo de la Pasión del Señor Jesús, de modo que mientras vivió llevó en su corazón las llagas del Señor Jesús (TC 14) [70].

---

[69] Tendremos la ocasión de volver a esta temática que en la identidad de Francisco asume una importancia decisiva. Por el momento registremos este episodio más como un indicio de la crisis vivida por Francisco que como un elemento revelador de la identidad final.

[70] En el transcurso del análisis volveremos al argumento de Jesús-crucificado que forma uno de los polos mayores de la identidad de Francisco. El encuentro con

Esta crisis de identidad le llevará gradualmente a construir su nueva orientación a base de la identidad negativa que no cesa de ahondar hasta el enfrentamiento final con su familia y con su ambiente de origen. La opción viene a ser para Francisco una solución ineluctable e irreversible, como puede serlo el caso de jóvenes que ven en la adopción de una identidad radicalmente otra la única posibilidad brindada a su busca de equilibrio [71]. En la segunda parte de nuestra exploración nos tocará establecer los parámetros de la situación que se convertía en insostenible para Francisco. Trataremos de comprender por qué la antigua identidad acabó quedándose «fuera del alcance de sus medios interiores», y cómo tal inversión de perspectiva fue entonces posible a sus ojos y hasta imperativa. Por el momento subrayemos que esta crisis de identidad conoce su desenlace en el proceso que opone a padre e hijo ante el obispo de Asís. El padre había manifestado ya su cólera encerrando a Francisco en una cárcel de la casa.

> Y sin la menor moderación se arrojó sobre él como lobo contra la oveja y, mirándolo con ojos fieros y rostro amenazador, puso con impiedad las manos sobre él. Y, conduciéndolo a su casa, lo encerró durante muchos días en una cárcel tenebrosa, y puso todo su empeño en convencerlo con argumentos y azotes a que volviera a las vanidades del mundo (TC 17).

Por encima de las inflaciones literarias reconozcamos que la cólera del padre hubo de ser proporcional a las expectativas que había puesto en su hijo mayor, cuyo comportamiento no se correspondía con lo que de él esperaban. Tanto más que éste último había tomado la iniciativa de ir a vender la mercancía en Foliño para utilizar luego el dinero en sus nuevos proyectos. Admitamos aquí, por lo menos, que la cólera paterna era comprensible y los biógrafos oficiales vanamente se empeñan en

---

el crucifijo de San Damián participa en la familiarización del sufrimiento que caracteriza la identidad negativa que le obsesiona.

[71] «Tales elecciones vindicativas, correspondientes a una identidad negativa, representan, desde luego, una tentativa desesperada de recuperar cierto dominio de una situación en que los elementos disponibles de una identidad positiva se excluyen mutuamente. La historia de tal elección revela una serie de condiciones en las que le resulta más fácil al paciente derivar un sentimiento de identidad a partir de una identificación total con aquello que él menos cree ser, que luchar por un sentimiento de realidad en roles aceptables y que le resultan inalcanzables con sus medios interiores» (IJC 151).

reprochársela. Pero, agotadas sus posibilidades y viendo a Francisco firme en sus proyectos, el padre corre a acusarle, primero, ante los cónsules y luego ante el obispo.

La escena del despojo ante el obispo de Asís consagra la ruptura de Francisco con su antiguo mundo, con su identidad juvenil. Hasta entonces había frecuentado la pobreza y el sufrimiento como para familiarizarse con ellos. A partir de este instante, adopta esta identidad oficialmente como la suya, mientras que rechaza la otra. Las palabras de Francisco están grávidas de sentido al respecto.

> Oidme todos y entendedme: hasta ahora he llamado padre mío a Pedro Bernardone; pero como tengo propósito de consagrarme al servicio de Dios, le devuelvo el dinero por el que está tan enojado y todos los vestidos que de sus haberes tengo; y quiero desde ahora decir: Padre nuestro, que estás en los cielos, y no padre Pedro Bernardone (TC 20).

Rechazo del padre y de su universo de valores, pero también recusación de la antigua identidad que representan el dinero y los vestidos. La desnudez que sigue, como lo sugería Levi-Strauss, expresa esta ruptura. Y Francisco no se halla en una especie de identidad neutral. Adopta el estatuto del ermitaño según la *Leyenda* y se instala en San Damián.

> Cuando acabó la obra de la iglesia de San Damián, vestía hábito de ermitaño, llevaba bastón y calzado y se ceñía con una correa (TC 25).

Pero esta identidad no es más que transitoria, porque poco después, cuando escuchó el evangelio del envío a misión de los Apóstoles, renuncia al hábito de ermitaño para adoptar otro más pobre todavía, que le asociaba a los penitentes que recorrían entonces Europa.

> Y, grabadas en la memoria cuantas cosas había escuchado, se esforzó en cumplirlas con alegría; se despojó al momento de los objetos duplicados y no usó en adelante de bastón, calzado, zurrón o alforja; y, haciéndose él una túnica muy basta y rústica, abandonó la correa y se ciñó con una cuerda (TC 25).

Estas dos historias relativas a atuendos ilustran bien que, aun después del despojo ante el obispo de Asís, la identidad de Francisco no se habían consolidado todavía, por más que la orientación de fondo, inspirada en una solidaridad con los pobres y con los que sufren, parece mantenerse. De hecho la identidad de Francisco tomará su forma defi-

nitiva con la llegada de los primeros hermanos y la adopción de una primera regla que será aprobada por Inocencio III. Pero ésta es otra historia.

11. *Los nuevos parámetros de la identidad de Francisco*

La identidad es el resultado de un trabajo de síntesis, a nivel del Yo, que implica los procesos fisiológicos, psíquicos y socio-culturales inherentes a la formación de la personalidad. Ejercicio complejo y, en cierto modo, misterioso, porque, desenvolviéndose en la intimidad de la conciencia, no cabe reducirlo a una sola cuestión de apariencia exterior. La exploración de la identidad de un individuo debe, por tanto, acceder al trabajo que se efectúa por así decir en secreto. A este respecto, el psicoanálisis sugiere que ningún individuo es nunca totalmente silencioso ante lo que se juega en su interior. De una manera u otra, cada uno disemina en su existencia una multitud de indicios que permiten acceder, más o menos explícitamente, a su misterio. Es desde luego objeto propio del psicoanálisis intentar dilucidar la «química» del deseo que preside la identidad de cada sujeto. Entre los indicios reveladores de la identidad, las figuras de identificación que jalonan el discurso enunciador de la identidad, siguen siendo uno de los signos más significativos.

Por «identificación» entiende el psicoanálisis «el proceso psicológico por el que un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo del otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste»[72]. Este proceso contribuye a constituir y a diferenciar la personalidad. Introducida en el lenguaje, la figura de identificación contribuye a la afirmación de sí, como quien dice, por procuración. El ejemplo clásico nos lo ofrece el caso del niño que afirma su voluntad de poder declarando que será policía, bombero o cosmonauta, personajes a los que atribuye un poder que él no posee, pero que desea adquirirlo. Introyectadas, estas imágenes vienen a ser parte de uno mismo: el niño es el policía, el bombero o el cosmonauta y asimila así algunos atributos; en este caso, el poder conferido. En el lenguaje, hablará de sí refiriéndose a estas representaciones metafóricas de su deseo.

Aun llegados a la edad adulta, en el momento en que nuestra iden-

---

[72] J. LAPLANCHE-J. B. PONTALIS, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1983, p. 184.

tidad está más consolidada y el proceso de identificación viene a ser menos útil, no abandonamos jamás totalmente las figuras heredades de la infancia. Forman como una parte de nosotros mismos, un código lingüístico que baliza la enunciación de nuestra identidad. En el análisis del caso, las figuras de identificación aparecen como punto de mira a que podemos referirnos para comprender la formación y la estructuración de la identidad de un individuo [73].

Hemos aplicado este método de investigación al caso de Francisco. Para asegurarnos de que el material recogido ofrece una visión más justa del perfil del personaje, hemos limitado nuestra primera exploración a los escritos que generalmente se le atribuyen. En fin, hemos retenido como significativos los pasajes en que Francisco habla de sí o del grupo al que pertenece —digamos los hermanos— suponiendo que cuando habla de sus compañeros en términos genéricos, se incluye a sí mismo en sus enunciados. Los resultados obtenidos son los siguientes.

La figura de Jesús aparece como la figura de identificación más frecuente en el conjunto de los *Escritos*. Reviene diecisiete veces. Se presenta bajo formas diversas, pero siempre en las formulaciones típicas del argumento de la *sequela Christi*.

> Yo, el hermano Francisco, pequeñuelo, quiero seguir la vida y la pobreza de nuestro altísimo Señor Jesucristo y de su santísima Madre y perseverar en ella hasta el fin (UltVol 1).

La segunda figura, siempre en orden de frecuencia, se refiere a la imagen materna. Se presenta en quince ocasiones en los textos, con una recurrencia más marcada en la *Regla para los eremitorios*, donde tiene casi la mitad de sus utilizaciones totales (6/15). Esta identificación materna es más desconcertante en relación a lo que la tradición retuvo del personaje, porque nadie o casi nadie parece haberse interesado por este argumento en ocho siglos de estudios franciscanos y esto, a pesar de que la referencia materna es cuantitativamente más importante que la referencia al *menor*. El ejemplo típico de esta referencia nos lo da el extracto de la carta a León:

> Te digo esto, hijo mío, como una madre... (CtaL 2).

Sigue la referencia a la categoría social de menor (*minor*) que apa-

---

[73] Ver, en particular, ERIK ERIKSON, *Identidad, juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1985², pp. 228-255.

rece nueve veces en el conjunto de los escritos. Está exclusivamente reservada a la enunciación de la identidad del conjunto de los hermanos. Bastante pronto, desde luego, la expresión tenderá, en la historia de la Orden, a imponerse como denominación oficial de la institución nacida de la intuición de Francisco. En el punto de partida se presenta más como una figura simbólica a la que le gusta referirse para indicar la orientación que debe tomar la vida de los hermanos.

> ...más bien (el siervo de Dios) se considera a sus ojos más vil y se estima menor (*minorem*) que todos los otros hombres (Adm 12,3).

La cuarta figura de identificación atañe exclusivamente a la enunciación de la identidad de Francisco. Ofrece algunas semejanzas con la categoría precedente, aunque le distingue su carácter superlativo y axiológico. Se trata de la referencia al «pequeñuelo» (*parvulus* en los textos) que encontramos seis veces en los *Escritos*. En el curso del análisis prestaremos una atención particular a la distinción entre *minor* y *parvulus*, convencidos de que esta distinción revela algo de la identidad de Francisco.

> Yo, el hermano Francisco, pequeñuelo (*parvulus*) quiero seguir la vida y la pobreza de nuestro altísimo Señor Jesucristo y de su santísima Madre (UltVol 1).

La última figura de identificación cuya frecuencia tiene cierta importancia en los textos es la del siervo, que reviene en trece ocasiones para enunciar tanto la identidad de los hermanos como la de Francisco. En este último caso está frecuentemente copulada con la de *parvulus* y puede considerarse como un complemento, una precisión de la «pequeñez» que se atribuye Francisco.

> Yo, el hermano Francisco, vuestro menor siervo, os ruego y suplico... (2CtaF 87).

En fin, surge en los textos, de manera puntual, una serie de referencias: a los pobres, a los prisioneros o a los ladrones, a los peregrinos, al hombre inútil y a la criatura indigna. Así aparecen los rasgos dominantes de la enunciación de la identidad de Francisco cuyos polos mayores son: Jesús, la madre, el pobre (categoría bajo la que agruparemos, por las necesidades del análisis, los términos *minor*, *parvulus* y *servulus*).

En el marco de nuestra lectura psicoanalítica abordaremos el análisis de la identidad de Francisco por la referencia a la figura materna. Varias

razones motivan esta opción. En primer lugar, es sorprendente constatar que, a pesar de su carácter desconcertante e inusitado, esta figura de identificación no haya sido objeto de estudios sistemáticos, salvo algunas excepciones, en el conjunto de los estudios franciscanos [74]. Ya por este solo motivo, este tema dominante de la identidad de Francisco merece una atención particular y una investigación detallada. Le dedicaremos, pues, un lugar privilegiado en nuestro análisis. Al dedicárselo deseamos responder en parte al voto de Jacques Le Goff que afirmaba al respecto:

> La importancia de un código de parentesco para definir la comunidad, y luego la Orden franciscana, merecería un escrutinio meticuloso en un momento en que los medievalistas se interesan más y más por las relaciones de parentesco y por los parentescos artificiales [75].

En segundo lugar, recordemos que, para el psicoanálisis, las figuras parentales aparecen como los arquetipos que dominan la orientación psicosocial de una personalidad. La relación con la madre, por su carácter original, ocupa a menudo un lugar privilegiado en el estudio de los casos. Es, por así decir, la *Relación*, el modelo según el cual se construye el conjunto de las relaciones del individuo con el mundo.
Sea cual sea la persona que asume el rol maternal en la fase inicial de la vida (los primeros meses), constituye el primer «medio» del hombre, y sea cual sea el medio en que el individuo hace así la experiencia de partida, quedará ligado a la noción de «madre». Sobre el sentimiento de seguridad de esta primera polarización del Yo y de la matriz materna se edificarán luego todas las demás seguridades [76].

Esta perspectiva teórica nos sugiere, por tanto, esbozar el análisis de

---

[74] Algunos trabajos dedicados a la temática materna se inspiran en una perspectiva teológica tradicional, donde, en materia de espiritualidad, los impulsos espirituales de los autores cuentan más que el análisis sistemático del objeto en presencia; ver, en este sentido, DOMINIQUE GAGNANT, *Le symbole de la femme chez saint François d'Assise*, en *Laurentianum*, 18 (1977) 3, p. 256-291; *Typologie de la pauvreté chez saint François d'Assise: l'épouse, la dame, la mère*, en *Laurentianum* 18 (1977) 3, p. 469-522; OPTATO VAN ASSELDONK, *Madre*, en *Dizionario francescano*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1983, col. 919-930.

[75] JACQUES LE GOFF, *Franciscanisme et modèles cultureles du XIII siècle*, en *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti del VIII Convegno internazionale (Asissi 16-18 de ottobre 1980), Università degli studi di Perugia, Assisi, 1981, p. 108.

[76] ERIK ERIKSON, *Lluther avant Luther, psychanalyse et histoire*, Paris, Flammarion, 1968, p. 136.

la identidad de Francisco por la figura de identificación que él mismo nos propone como una de las referencias mayores de sus relaciones consigo y con el mundo. Podemos aprehender ya que la clave del enigma de la identidad de Francisco se halla en esta referencia singular.

En fin, los estudios de psicología religiosa han establecido la importancia de las figuras parentales en la orientación religiosa de los creyentes y en la elaboración de sus discursos espirituales. A titulo de ejemplo digamos que varias investigaciones, reportadas por André Godin, revelaron la prevalencia de una imagen materna en la opción vocacional de los jóvenes seminaristas [77]. Estas diferentes investigaciones nos permiten creer que la identificación con la madre, en la enunciación de la identidad de Francisco, no se resume en una figura de estilo o en la mera influencia de una corriente espiritual particular. Tendría también y sobre todo su raigambre en la dinámica particular del personaje, inscrita a su vez en un contexto psicosocial singular. Fundar esta hipótesis será la tarea de nuestro análisis.

La secuencia de nuestra exploración es la siguiente: análisis de la identificación materna a través de los escritos atribuidos a Francisco y a través de las primeras biografías, análisis de la temática materna en la cultura medieval, interpretación psicoanalítica de este argumento en Francisco. Seguirá el análisis de las dos figuras dominantes —de Jesús y del pobre— en su relación con la identificación materna.

---

[77] ANDRÉ GODIN, *Psychologie de la vocation: un bilan*, en *Supplément*, 113 (mayo 1975), p. 188-207.

Capítulo 2

LA IDENTIFICACIÓN MATERNA Y LA DINÁMICA FUSIONAL

La referencia materna tiene, pues, un lugar determinante en la enunciación de la identidad de Francisco. A través de los *Escritos* y de las primeras biografías vamos a explorar la amplitud de este argumento y las características singulares que se le adjuntan. Una metáfora así no puede comprenderse en toda su amplitud sino relacionándola con el conjunto de la red lingüística y de los comportamientos en que se inscribe. Tendremos así la ocasión de mostrar cómo la identificación materna se religa a la del pobre y de Jesús para formar una totalidad significativa reveladora de la identidad de Francisco. Por el momento veamos cómo la metáfora maternal se inscribe en una red semántica donde la temática de lo femenino emerge de una manera singular. El próximo capítulo establecerá su raigambre en el universo de los siglos XII y XIII.

1. *La referencia materna en los Escritos*

El cuadro de la página siguiente nos ofrece una clasificación de las diversas variantes de la referencia materna en los *Escritos*.

Subrayamos ante todo que, en cada uno de los casos, la expresión sirve a la enunciación de la identidad: «ser madre», «ser como María su madre». Por regla general, el uso de estas referencias remite a la identidad de todos los hermanos: «Y cada unoame y nutra a su hermano, como la madre ama y nutre a su hijo...» (1R 9,11). Desde luego, cada una de estas expresiones atañe también a Francisco y nos informa de su

EXPRESIONES	FRECUENCIA	FUENTES
ser madre (variantes)	8	REr 1CtaF 2CtaF
como una madre	3	1R 2R CtaL
sus madres	2	REr
su madre (María)	2	UltVol 2CtaF

sentimiento de identidad. A título de hermano y de miembro de la fraternidad afirma su propia identidad cuando se expresa sobre la del conjunto de la comunidad. Además, a título de autor, él es el que privilegia esta figura de identificación; su propia identidad está, por tanto, implicada directamente en la definición de la de todos los hermanos.

En lo tocante al objeto de la atención materna, la identificación con la madre es utilizada, en nueve casos sobre quince, para calificar las relaciones de los hermanos entre sí: los hermanos deben amarse como una madre ama a su propio hijo; Francisco se dirige a León como una madre a su hijo. Notemos de paso el uso del término «hijo», término que designa lo especifico de la relación, y que es preferido al más genérico de niño. Esta estructura relacional se desarrolla fuertemente en la *Regla para los eremitorios*, donde la expresión recurre seis veces sobre las quince que contamos en el conjunto de los *Escritos*.

En este texto, efectivamente, toda la vida eremítica se expresa, no a partir del modelo familiar, como lo sugería Le Goff [1], sino del modelo de la relación madre-hijo donde la figura paterna brilla por su ausencia. La insistencia de este texto es reveladora de una significación profunda de la experiencia religiosa y psicológica de Francisco, y debemos prestarle una atención particular en nuestra interpretación.

[1] JACQUES LE GOFF, *Franciscanisme et modèles culturels du XIII siècle*, en *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, o.c., p. 107.

En otros cuatro casos es Jesús el que viene a ser el objeto de la atención materna. Notemos que el sujeto de esta atenión no es su madre, como dabría esperar, sino el creyente:

> Madres somos para él [Jesús], cuando lo llevamos en el corazón y en nuestro cuerpo por el amor divino y por una conciencia pura y sincera, [y cuando] lo damos a luz por las obras santas que deben ser luz para el ejemplo de otros (1CtaF 1,10).

En estos cuatro casos, el modelo materno aparece en una secuencia donde se propone también ser esposo y hermano de Jesús. Las referencias esponsales y fraternas no son nuevas en las tradiciones espirituales anteriores a Francisco. Tienen incluso una raigambre bíblica que no debió de escapársele [2]. Pero ¿qué se ha de decir de esa referencia materna para calificar la relación del creyente con Jesús?

La espiritualidad de los siglos XII y XIII conoció el uso del argumento materno al interpretar la relación con Dios. Pero, generalmente, este argumento califica la actitud de Dios respecto al creyente, y no a la inversa [3]. El caso que nos concierne presenta, por tanto, cierta originalidad que habrá que tener en cuenta a lo largo de nuestra investigación.

Quedan las dos expresiones que se refieren a María. En este caso, la referencia materna no concierne, en sentido estricto, a la identidad de Francisco o a la de los hermanos. Es de María de quien se trata.

> Yo, el hermano Francisco, pequeñuelo, quiero seguir la vida y la pobreza de nuestro altísimo Señor Jesucristo y de su santísima Madre (UltVol 1).

Desde luego, en este contexto, la referencia a María funda la práctica de la pobreza de Francisco. En este sentido, María madre de Jesús —porque ella es la evocada en su papel de madre— viene a ser otra figura de identificación femenina que contribuye a la enunciación de la identidad de Francisco. Añadamos que esta identificación no parece parcial o secundaria. Francisco afirma, en efecto, que quiere seguir la vida de María. La identificación, pues, aparece como englobante, totalizante. María nos es presentada aquí en una asociación con su hijo centrada en la temática de la pobreza.

---

[2] DOMINIQUE GAGNANT, *Typologie de la pauvreté chez saint François d'Assise; l'épouse, la dame, la mère*, en *Laurentianum* 18 (1977) 4, p. 471ss.

[3] Ver al respecto CAROLINE WALKER-BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982.

En el marco de la espiritualidad medieval, que conoció el auge de la devoción mariana, la asociación madre-hijo no debe sorprendernos: la encontramos a menudo en esta época [4]. Lo asombroso, por otra parte, es que María sea evocada aquí como fundamento de la práctica de la pobreza. Los movimientos evangélicos del siglo XII tienden más bien a referirse a Jesús o a la comunidad primitiva en sus reivindicaciones de la pobreza radical. La referencia a María aparece, por tanto, en Francisco con cierta singularidad cuya significación habremos de explorar.

En lo concerniente a los papeles atribuidos a la «madre», constatamos que, en lo esencial, la madre es presentada primeramente como la que mima y nutre al hijo (1R, 2R, REr). La asociación madre-alimento es la que recurre con más frecuencia: es la imagen de la madre nutricia. Es también la encarnación de la ternura: mima, es sensible al sufrimiento (CtaL). En fin, la madre protege a sus hijos contra intromisiones del mundo exterior como sugiere la *Regla de los eremitorios* [5]. El rol de la madre es, por tanto, concebido en su expresión más original: nutrir, mimar y proteger.

2. *La referencia materna en las primeras biografías*

En las primeras biografías distinguimos dos empleos de la referencia materna que sirven para expresar la identidad de Francisco. El primero depende de Francisco mismo; el segundo, de su entorno inmediato [6].

Cuando Francisco habla de sí

En las primera biografías, la referencia materna la utiliza Francisco en dos ocasiones. En las dos apunta a la afirmación de su identidad. Se trata de dos textos metafóricos: la *Parábola de la mujer en el desierto* y la *Visión de la gallina negra.*

---

[4] Ver sobre este punto K. E. Borresen, *Anthropologie médiévale et théologie mariale*, Oslo, 1971; J. Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, Cerf,1964; J. Leclercq y otros, *La spiritualité du Moyen âge*, Paris, Aubier, 1961.

[5] «Los hermanos que son madres procuren permanecer lejos de toda persona, y por obediencia a su ministro protejan a sus hijos de toda persona, para que nadie pueda hablar con ellos» (REr 8).

[6] Notemos que en una ocasión utiliza Francisco la metáfora materna para hablar de Elías (1C 98). Esto se sitúa en un contexto en que Elías se hace cargo de Francisco y, a este título, el sentido de la expresión remite al encontrado en la *Regla para los eremitorios.*

Poseemos cuatro versiones de la parábola en los primeros biógrafos [7]. Una quinta circulaba ya en la predicación franciscana de los orígenes. La encontramos en Eudes de Chériton en 1219 [8]. Por necesidades del análisis trabajaremos con el texto de Celano, señalando los paralelos de los otros autores cuando nos parezca necesario. El texto de la parábola es el siguiente:

> Había en un desierto una mujer pobre, pero hermosa. Por su mucha hermosura llegó a amarla un rey; convino gustoso con ella, y tuvo de ella hijos graciosísimos. Algo mayores ya éstos y educados en nobleza, la madre les dice: «No os avergoncéis, queridos, de ser pobres, pues sois todos hijos de un gran rey. Idos en hora buena a su corte y pedidle cuanto necesitéis». Ellos, al oír esto, se admiran y alegran y, animados con que se les ha dado fe de su linaje real, sabedores de que son futuros herederos, la pobreza misma la miran ya como riqueza. Se presentan confiados al rey, sin temer severidad en él, cuyos rasgos ostentan. Él se reconoce retratado en ellos y pregunta de quién son hijos. Y como ellos aseguraran ser hijos de una mujer pobre que vive en el desierto, abrazándolos dice: «Sois mis hijos y mis herederos; no temáis. Si los extraños comen de mi mesa, más justo es que me esmere yo en alimentar a quienes está destinada con todo derecho mi herencia». Y el rey manda luego a la mujer que envíe a la corte, para que se alimenten en ella, todos los hijos tenidos de él (2C 16).

En todas las versiones, el contexto es el mismo. Francisco acude al papa Inocencio III para que apruebe su Regla. Choca con las resistencias del papa y, para convencerle de la pertinencia de su proyecto, le cuenta esta parábola. En Celano, la interpretación de la parábola nos la da el biógrafo: la mujer simboliza a Francisco, el desierto es el mundo, los hijos representan el conjunto de los hermanos y el gran rey es la figura de Cristo. En las otras versiones es Francisco en persona el que, dirigiéndose al papa, da el sentido del relato. En lo esencial coincide con el propuesto por Celano.

Los elementos esenciales aparecen en las versiones con pocas variantes [9]. Un rey se prenda de una mujer pobre, pero bella. Se casan y

---

[7] 2C16; LM 3,10; AP 35; TC 50.

[8] La versión propuesta por este autor está consignada en su *Recueil de sermons pour les Évangiles du dimanche*.

[9] En la versión de Eudes de Chériton es donde encontramos más variantes: la mujer vive en la selva; es violada por el rey; no tiene más que un hijo y es ella quien toma la iniciativa de presentarlo al rey.

tienen niños. Cuando éstos crecen y su madre no puede subvenir sola a sus necesidades, los envía a la corte del rey. El rey se reconoce en ellos y los acoge en palacio.

En esta parábola cautiva la atención desde luego el hecho de que Francisco se identifica con una mujer en el papel de madre, pero sobre todo las características de este papel y de los papeles que se le atribuyen. Aun casada con el rey o ligada por el deseo, no cohabita con él: ella sola cuida de sus hijos. Cuando crecen, o se ve ella desbordada por el quehacer parental, los confía al rey que acoge a todos en su casa, y sigue sola una vez que los hijos parten.

Pocos exegetas de las fuentes franciscanas se han detenido a analizar esta parábola y, cuando algunos la trabajan, ofrecen una interpretación espiritualista que responde más a sus intereses personales que a la crítica textual. Es el caso de Dominique Gagnant, que ve en esta parábola el fundamento del franciscanismo [10]. Alejándose voluntariamente de las interpretaciones psicológicas o sociológicas, nos propone retener únicamente su arraigo bíblico y espiritual, como si Francisco no fuera sino el eco tenue de una tradición.

Sin negar esta posible filiación de las Escrituras, reconozcamos que el comportamiento humano está siempre sobredeterminado y que la elección de una temática particular, entre otras muchas posibles, no nace jamás del azar o de una simple obligación tradicional. Adviene también como el hecho de una orientación personal reveladora de las connivencias afectivas que el autor mantiene con este tema [11]. En el caso de Francisco, nos incumbe mostrar que la figura de la madre solitaria está arraigada en su personal relación con su madre y se presenta como un rasgo mayor de su identidad. El segundo texto analizado confirma esta hipótesis.

La «visión de la gállina negra» se sitúa en un contexto de gran inquietud para Francisco: viendo acrecentarse su fraternidad, la ve amenazada. Enemigos exteriores pueden emprender contra ella; oposi-

---

[10] DOMINIQUE GAGNANT, *Le symbole de la femme chez saint François d'Assise*, en *Laurentianum* 18 (1977) 4, p. 264.

[11] Por esta razón resulta posible un psicoanálisis de la obra literaria que pretenda sacar a luz la dinámica particular de su autor. Ver al respecto D. FERNÁNDEZ, *L'arbre jusqu'aux racines. Psychanalyse et création*, Paris, Grasset, 1972. En sentido inverso podemos creer que un lector se encuentre en una obra literaria en la medida en que ésta ilustre y ponga en escena su propio drama (cf. BRUNO BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, 1976.

ciones internas arriscan ocasionar su quebranto. En este ambiente llega la visión:

> Y como el varón de Dios diese en su interior muchas vueltas a estas y parecidas preocupaciones, una noche mientras dormía tuvo la siguiente visión. Ve una gallina pequeña y negra, semejante a una paloma doméstica, con las piernas y las patas cubiertas de plumas. La gallina tenía incontables polluelos, que, rondando sin parar en torno a ella, no lograban todos cobijarse bajo las alas. Despierta el varón de Dios, repasa en su corazón lo meditado y se hace intérprete de su propia visión. «Esa gallina —se dice— soy yo, pequeño de estatura y de tez negruzca, a quien por la inocencia de vida debe acompañar la simplicidad de la paloma, la cual, siendo tan extraña al mundo, vuela sin dificultad al cielo. Los polluelos son los hermanos, muchos ya en número y en gracia, a los que la sola fuerza de Francisco no puede defender de la turbación provocada por los hombres, ni poner a cubierto de las acusaciones de lenguas enemigas» (2C 24).

A raíz de esta visión, añade Celano, Francisco tomó la decisión de confiar su fraternidad a la protección de Roma mediante la institución de un cardenal protector. Esta visión en que Francisco afirma, por segunda vez, su identidad a través de una referencia materna, pone en escena a una madre solitaria, a la greña con las dificultades de la *maternidad.* Esta madre debe apelar a un padre exterior, aquí al cardenal protector, para que le ayude en los cuidados a prodigar a sus hijos. La recurrencia del argumento da qué pensar.

Cuando los otros hablan de Francisco

La referencia materna en las primeras biografías es utilizada en siete ocasiones por los hermanos para enunciar la identidad de Francisco [12]. Uno de los pasajes podría interpretarse en referencia a la Orden más bien que a Francisco [13]. Los otros pasajes no plantean problemas de

---

[12] 1C 79; 2C 32, 137, 174, 180; LM 8,1; Lm 3,8.

[13] En este texto, en efecto, Celano nos refiere el episodio de un hermano que se había separado de la Orden, creyendo que viviría mejor su ideal religioso en la soledad. Después de un tiempo se percató de su error y decidió volver a donde los hermanos. «Sin aguardar, dice Celano, se levantó y volvió corriendo a los brazos de su madre» (2C 32). Todo este pasaje se sitúa en un contexto donde se cuestiona la necesidad de la vida comunitaria; en este sentido podemos comprender la referencia materna como aplicada a la Orden. Por otra parte, la secuencia del texto nos dice que el hermano volvió al convento de Siena donde estaba Francisco. Se podría también leer este *retorno a la madre* como referido a Francisco.

interpretación particulares. En cada uno de los casos se trata de Francisco, siendo el ejemplo más explícito aquel donde Pacífico llama a Francisco «madre amadísima» en dos ocasiones (2C 137).

En estos textos retiene nuestra atención el que las características asociadas a la imagen materna coinciden con las que hemos encontrado en los *Escritos*. La madre, es decir Francisco, es presentada como protectora y consoladora, presta a sacrificarse por sus hijos que viven una situación de necesidad o de peligro. El primer ejemplo nos viene del pasaje de la *Vita prima* de Celano que cuenta cómo Francisco se enterneció a causa de dos corderos llevados a la feria para ser vendidos. Pensando que serían matados y comidos, Francisco se emociona con sus balidos: «Acercándose, los acarició como madre que muestra sus sentimientos de compasión con su hijo que llora» (1C 79). La secuencia del relato nos dice que Francisco compró los dos corderos, a cambio de un manto que acababa de recibir para defenderse del frío. Luego, no sabiendo qué hacer de ellos, los devolvió a su propietario, «con la orden de que jamás los vendiera ni les causara daño alguno».

El segundo ejemplo, tomado de la *Vita secunda*, se inscribe en un largo elogio de la solicitud de Francisco por sus hermanos. La referencia explícita a la madre se asocia aquí a las labores de gestación y parto, metáfora de la responsabilidad de Francisco por ellos. Esta metáfora resume la descripción entera del papel del superior que nos es presentado como una madre-mediatriz intercediendo ante Dios (el padre) en favor de sus hijos. Retoma el argumento de la «parábola de la mujer en el desierto», en el texto aparecen las imágenes de protección y de solicitud maternas:

> Y hablando de esto, ¿quién ha llegado a tener la solicitud de Francisco por los súbditos? Alza en todo momento las manos al cielo por los verdaderos israelitas y, aun olvidado de sí, busca, antes que todo, la salvación de los hermanos. Se postra a los pies de la Majestad, ofrece sacrificios espirituales por los hijos, mueve a Dios a hacerles bien. Lleno de temor, compadece con amor a la pequeña grey atraída en pos de sí, no sea que, después de haber perdido el mundo, pierda también el cielo. Le parecía desmerecer la gloria para sí mismo si no hacía gloriosos a una consigo a los que se le habían confiado, a quienes su espíritu engendraba más trabajosamente que las entrañas de la madre cuando los había dado a luz (2C 174).

En resumen podemos afirmar que la metáfora materna ocupa un lugar mayor en la enunciación de la identidad de Francisco y que esta

figura de identificación califica las relaciones de los hermanos entre sí, de una parte, y, de otra, las de Francisco con su entorno. Dibuja también un modo de relación con Jesús. Esta madre es presentada en su papel original: nutricia, protectora y dispensadora de afecto. Además, aparece en la pareja madre-hijo donde el padre es como un actor externo que no interviene sino para remediar las incapacidades de la madre. En este sentido, recordemos que la temática de la carencia o de la necesidad caracteriza esta relación particular: una madre pobre y solitaria, hijos en necesidad que la madre no siempre puede satisfacer.

3. *La devoción mariana de Francisco*

Hemos subrayado arriba la presencia de una identificación con María en la enunciación de la identidad de Francisco. María aparecía en su papel de madre, asociada a su hijo Jesús en la práctica de la pobreza. Francisco evoca desde luego el recuerdo de la madre de Jesús para fundamentar la práctica de la pobreza en su propia vida.

La devoción mariana ocupa un lugar mayor en la experiencia religiosa de Francisco [14]. Los primeros biógrafos no dejaron de subrayarlo recordando, a título de ejemplo, la preferencia de Francisco por la iglesia de la Porciúncula dedicada a la Virgen (2C 18-19). Pero lo que importa son las características particulares de esta otra imagen materna y sus incidencias sobre la expresión de la identidad de Francisco. Leeremos, pues, a la luz de estas interrogaciones lo que aparece en los textos.

Ante todo, María es invocada casi siempre a título de madre. El *Saludo a la bienaventurada Virgen María* nos depara su más explícito ejemplo. En este texto, en efecto, la expresión «madre de Dios» reviene dos veces. Como si el autor hubiera querido delimitar el campo semántico del conjunto del texto con el tema de la maternidades, ella la que estructuralmente encuadra el texto apareciendo en la introducción y en la conclusión. Releyéndolo con esta atención particular, comprobamos que, de los seis títulos dados a María, cuatro dependen del simbolismo del seno

---

[14] P. D. Fehlner, *St. Francis and Mary Immaculate*, en *Miscellanea Francescana*, 82 (1982) 502-519; Francesco di Ciaccia, *Il senso dell «Immacolata» nella Madre di Dio di Francesco d'Assisi*, en *Italia Francescana* 58/5 (sept.-oct. 1983) 529-534; Alfonso Pompei, *Maria*, en *Dizionario Francescano*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1983, col. 931-952.

materno: «virgen hecha iglesia», «palacio», «tabernáculo», «casa». Los otros dos remiten al simbolismo de la protección («vestidura de Dios») y de la solicitud («esclava de Dios»). En este sentido podemos comprender que la plegaria entera es como un saludo a la maternidad de María.

El elogio de la maternidad recurre a menudo en los *Escritos*. A veces es simplemente subrayado de paso [15]; en otras ocasiones es acentuado con un corto desarrollo, como en el extracto de la *Segunda Carta a los Fieles*:

> Este Verbo del Padre, tan digno, tan santo, tan glorioso, anunciándolo el santo ángel Gabriel, fue enviado por el mismo altísimo Padre desde el cielo al seno de la santa y gloriosa Virgen María, y en él recibió la carne verdadera de nuestra humanidad y fragilidad (2CtaF 4).

Insistencia notable sobre el vientre de María; la expresión aparece aquí dos veces: el vientre acoge la Palabra, y del vientre nos viene la Palabra en la humanidad de Jesús. La referencia uterina, atribuida aquí a María, ocupa un lugar importante en la experiencia espiritual de Francisco que para orar se refugia en pequeñas grutas, otros tantos símbolos uterinos y lugares de regeneración. En el mismo sentido, el *Cántico del hermano sol* alaba a «nuestra hermana madre la tierra» (Cant 9), gran arquetipo de la madre-genitora; sobre ella querrá Francisco ser depositado, desnudo, en el trance de la muerte: retorno simbólico a los orígenes de la vida [16].

Madre-genitora, María aparece también como abogada que intercede por Francisco ante Dios: «Y perdónanos nuestras deudas por tu inefable misericordia, por la virtud de la pasión de tu amado Hijo y por los méritos e intercesión de la beatísima Virgen y de todos sus elegidos» (ParPN 7) [17]. El argumento de la intercesión de María que, como la referencia a la maternidad, se inscribe en el contexto de la devoción mariana de los siglos XII y XIII, converge también con las características de la imagen materna tal cual la hemos encontrado en los *Escritos* y en las primeras biografías. En este sentido, se trate de María o de Francisco-madre, los rasgos de la maternidad coinciden como si se tratara de una sola y misma madre.

---

[15] 1R 9,5; 23,3.6; ParPN 7; UltVol 1; CtaO 21.38.

[16] Ver al respecto E. Leclerc, *El Cántico de las criaturas*, Aránzazu, 1977, p. 161ss.

[17] Ver también CtaO 38; OfP Ant.

La devoción a la maternidad de María en la espiritualidad de Francisco se percibe como un eco en las primeras biografías. El mejor testimonio nos lo da otra vez Celano:

> Rodeaba de amor indecible a la Madre de Jesús, por haber hecho hermano nuestro al Señor de la majestad. Le tributaba peculiares alabanzas, le multiplicaba oraciones, le ofrecía afectos, tantos y tales como no puede expresar lengua humana. Pero lo que más alegra es que la constituyó abogada de la Orden y se puso bajo sus alas, para que los nutriese y protegiese hasta el fin, los hijos que estaba a punto de abandonar (2C 198).

Este testimonio de Celano no hace sino confirmar lo que nos enseñaba la lectura de los *Escritos*. Notemos, empero, que presta a María una imagen asociada ya a Francisco: la gallina que reúne a sus polluelos bajo las alas. Como si María, protectora y abogada de la Orden, viniera a ser una madre-sustituta después de *la madre natural*, en el caso Francisco.

Un último extracto nos permitirá captar mejor el sabor particular de esta devoción mariana. Recordándonos la afición de Francisco a la fiesta de Navidad —otro símbolo de gestación y parto—, Celano cuenta que deseaba que a nadie faltara el alimento ese día, y le acaecía apesadumbrarse de tristeza pensando en la miseria que había conocido María.

> No recordaba sin lágrimas la penuria que rodeó aquel día a la Virgen pobrecilla. Así sucedió una vez que, al sentarse para comer, un hermano recordó la pobreza de la bienaventurada Virgen e hizo consideraciones sobre la falta de todo lo necesario en Cristo, su Hijo. Se levantó al momento de la mesa, no cesaron los sollozos doloridos y, bañado en lágrimas, terminó de comer el pan sentado sobre la desnuda tierra (2C 200)[18].

En este texto notamos que vuelve a tomarse la temática de la pareja madre-hijo —donde el padre sigue ausente— asociada a la práctica de la pobreza. El paralelismo con las otras referencias maternas encontradas hasta aquí queda de suyo sugerido sin mayor dificultad.

En resumen, podemos afirmar que la devoción mariana de Francisco se adhiere más al tema de la maternidad y que la madre se nos ofrece en su carácter más original: la madre-genitora. Además, esta madre se

---

[18] Otra versión de este texto en TC 15 y en LM 7,1; la versión de la *Leyenda de los tres compañeros* precisa que la pobreza de María se manifestaba en que no tenía nada para dar de comer a su hijo en la hora del condumio.

presenta como protectora y abogada: es la mediadora que intercede ante el padre por sus hijos. En fin, esta madre forma, con su hijo Jesús, una pareja, que vive en la pobreza y en la desnudez. Las diversas características coinciden con la figura de madre que se desprende de los análisis anteriores sobre la enunciación de la identidad de Francisco. De hecho, forman conjuntamente los rasgos de una sola y misma representación simbólica

¿Qué arquetipo fundamenta estas diversas referencias maternas? Sin excluir las influencias posibles de la cultura ambiente, la investigación psicoanalítica nos sugiere buscarlo en la relación primordial del niño con su madre. ¿Resulta operacional esta interpretación en el caso de Francisco?

4. *La madre de Francisco*

Los primeros biógrafos no se esmeraron mayormente en hacer un relato minucioso de la infancia de Francisco y del conjunto de las relaciones vividas entre los diferentes miembros de la familia Bernardone y nos dejaron pocos materiales útiles a nuestra andadura. Pero este silencio de las fuentes no significa que estemos condenados a callarnos sobre las relaciones de Francisco con su madre. En la perspectiva psicoanalítica, un mínimo de informaciones puede llegar a ser revelador en la medida en que resulten posibles las coincidencias de los indicios.

Trataremos, pues, de desgajar los grandes trazos convergentes de la relación vivida entre Francisco y su madre, sabiendo desde luego que mucho de lo que nos gustaría conocer seguirá por siempre inaccesible. De paso tendremos ocasión de subrayar algunos aspectos reveladores de su relación paterna, que no dejan de ser significativos en el horizonte de nuestras preocupaciones psicoanalíticas.

A propósito de la conversión hemos tenido la ocasión de mostrar cómo los deseos parentales, respecto a Francisco, parecen marcados por la oposición y se traducen en la diferente actitud educativa del padre y de la madre. Recordemos que la elección del nombre de Francisco aparece como la primera manifestación de una oposición, que parece prolongarse en la complicidad madre-hijo vivida en la ausencia del padre y contra el padre. En otras palabras, el análisis de las primeras biografías revela la naturaleza privilegiada de la relación de Francisco con su madre.

> Su madre, que le amaba más que a los demás hijos, le permitía obrar así, no sin observar lo que hacía y admirándolo detenidamente en su corazón (TC 9).

Por otra parte, Bernardone-padre aparece como ausente: los negocios le llaman regularmente fuera de casa. Le vemos también como un ser colérico cuyos excesos templa la madre. Ésta se interpone entre el padre y el hijo con al riesgo de hacerse objeto de cólera. En otras palabras, no vacila en sacrificarse por su hijo. El extracto de la *Leyenda* que ilustra los aspectos de esta dinámica triangular merece una atención particular. Estructuralmente, reasume los elementos relacionales puestos en escena en la *Regla para los eremitorios*, donde la madre aparece como la que protege a su hijo contra las intrusiones exteriores, en el caso contra los *acting-out* pulsionales del padre.

> Apremiado su padre por urgente necesidad, tuvo que ausentarse de casa. Entonces su madre, que no aprobaba la conducta de su marido, se quedó sola con el hijo y le habló dulcemente. Mas, como palpara que era imposible hacerle mudar de propósito, se le conmovieron las entrañas y lo soltó de la prisión, dejándolo salir libremente (TC 18).

En la hipótesis de una influencia materna determinante, la homología de estructura entre las actuaciones de su madre y de Francisco en su comunidad no es fortuita: revela una dimensión fundamental de la experiencia psicológica y espiritual de Francisco que habremos de tener ulteriormente en cuenta. En efecto, los rasgos característicos de la madre de Francisco y de su relación con el hijo coinciden, en lo esencial, con los que hemos descubierto en el análisis de la referencia materna en los *Escritos* y en las primeras biografías. Pica se nos presenta como una madre tierna, atenta y protectora. Además, no vacila en sacrificarse por el hijo. Su interposición entre padre e hijo nos hace también sospechar que pudo ser mediadora, llegado el caso. A primera vista, sin forzar los textos, es posible establecer una ligazón semántica entre la madre de Francisco y las referencias maternas que apuntan a la enunciación de la identidad de Francisco. Pero ¿cabe fundamentar más esta influencia parental?

Volvamos al episodio de la elección del nombre para Francisco. Su madre había decidido llamarlo Juan, en honor de Juan Bautista; su interés recae, por tanto, en una figura religiosa, expresión de un deseo concerniente al destino de su hijo. Pero no privilegia cualquier identidad religiosa; su deseo se fija en Juan Bautista, el asceta, el anacoreta, pero

también el pariente próximo de Jesús, cuya festividad se celebraba ya en la Edad Media en el solsticio de verano como una segunda fiesta de Navidad. En cierto sentido, constituiría la figura de *alter christus* en la piedad cristiana.

Bernardone-padre adopta una posición más profana, expresión de un deseo más arraigado en el siglo y en las preocupaciones de este mundo. A su hijo lo llama Francisco —es decir «francesito»—, símbolo de su éxito comercial y de sus ambiciones, en orden al hijo. Toda su relación con Francisco estará marcada por este deseo; es al menos lo que nos reportan las fuentes.

Francisco realiza más el proyecto materno y contrarresta radicalmente el de su padre: será asceta, eremita, *alter christus* y profeta a su manera. Además, Celano cuenta, en su estilo propio, que Francisco manifestó toda su vida una devoción particular a Juan Bautista y jamás dejó de subrayar su festividad.

> Por eso, entre las fiestas de los santos, tenía como la más solemne la de san Juan Bautista; la dignidad de este nombre le imprimió un sello de virtud misteriosa. Entre los nacidos de mujer no ha aparecido uno más grande que aquél; entre los fundadores de religiones no ha parecido uno más perfecto que éste (2C 3).

En este sentido podemos reconocer una correlación entre el deseo materno expresado en la elección del nombre de Juan y el destino ulterior de Francisco. Añadamos un último elemento que nos parece igualmente elocuente: se trata del uso del francés por Francisco. En varias ocasiones, en efecto, cuentan los biógrafos cómo le gustaba expresarse en esta lengua [19]. Este capricho se plasma en dos tipos de circunstancias. En el primero se relaciona con la plegaria espontánea de Francisco.

> A veces —yo lo vi con mis ojos— tomaba del suelo un palo y lo ponía sobre el brazo izquierdo; tenía en la mano derecha una varita corva con una cuerda de extremo a extremo, que movía sobre el palo como sobre una viola; y, ejecutando a todo esto ademanes adecuados, cantaba al Señor en francés. Todos estos transportes de alegría terminaban a menudo en lágrimas; el júbilo se resolvía en compasión por la pasión de Cristo. De ahí que este santo prorrumpía de continuo en suspiros, y al reiterarse los gemidos, olvidado de lo que de este mundo traía entre manos, quedaba arrobado en las cosas del cielo (2C 127).

[19] 1C 16; 2C 13.127; TC 10.23.24.33; AP 15.

Aquí, el uso del francés está asociado a un movimiento del corazón, a una intensidad emotiva que arranca a Francisco de la realidad. Y esta emoción, primero gozosa, se transforma en melancolía cuyo objeto son los sufrimientos de Jesús.

El segundo tipo se relaciona con lo que nosotros llamamos cambio de identidad de Francisco. El uso del francés aparece entonces en una voluntad de afirmar la nueva orientación de vida. Su mejor ejemplo se nos ofrece en el episodio de la peregrinación a Roma que ya hemos citado.

> Saliendo fuera de las puertas de la iglesia, donde había muchos pobres pidiendo limosna, recibió de prestado y secretamente los andrajos de un hombre pobrecillo y, quitándose sus vestidos, se vistió los de aquél; y se quedó en la escalinata de la iglesia con otros pobres, pidiendo limosna en francés, pues le gustaba hablar esta lengua aunque no la hablaba correctamente (TC 10).

En esta escenificación, cambiar de lengua resulta afín a cambiar de vestimenta, a transformar la identidad. En una perspectiva psicosocial, el episodio asume un carácter determinante puesto que —la secuencia de los acontecimientos lo confirma— la identificación con los pobres caracterizará la nueva identidad de Francisco: la que adoptará con preferencia a la del mercader, hijo de Pedro Bernardone. El hecho de que la nueva orientación ideológica esté asociada a la lengua francesa, merece atención particular. Lejos de retoques de maquillaje, de voluntad de pasar desapercibido, el uso de la lengua francesa se presenta más bien como una expresión de la afirmación de sí. En este sentido comprendemos nosotros este otro extracto de Celano:

> Andaba un día el hombre de Dios por Asís mendigando aceite para alimentar las lámparas de la iglesia de san Damián, que reparaba entonces. Y como viese que un nutrido grupo de hombres se entretenía jugando a la puerta de la casa donde pensaba entrar, rojo de vergüenza, hace para atrás. Pero, vuelta luego su noble alma al cielo, se reprocha la cobardía y se juzga severamente. Vuelve en seguida sobre sus pasos y, confesando ante todos con franqueza la causa de su vergüenza, como ebrio de espíritu, pide, expresándose en lengua francesa, la provisión de aceite y la obtiene (2C 13).

En resumen, el uso del francés en Francisco aparece en dos tipos de circunstancias: para expresar una emoción intensa o para afirmar su nueva identidad. ¿De dónde proviene la voluntad de expresarse en fran-

cés? La mayoría de los especialistas de las fuentes han visto en el padre de Francisco al iniciador de este recurso a la lengua francesa. Manselli interpreta el caso del siguiente modo:

> Aquí es necesario notar que el que transmite este conocimiento y esta preferencia lingüística fue precisamente su padre, deseoso de dar a su primogénito una base cultural que le permitiera tenerle a su lado o, más bien, en sus negocios [20].

Este conocimiento del francés era práctico, no escolar, ligado al mundo de los negocios y de los ocios. Sin embargo, a nuestro entender, la interpretación clásica plantea algunos problemas. De una parte, la *Leyenda* precisa que «le gustaba hablar esta lengua aunque no la hablara correctamente» (TC 10). Si esta habilidad le viniera del ejercicio de su profesión, habría derecho a creer que su dominio de la lengua era superior. De otra parte, si la lengua francesa era, para Francisco, un legado paterno asociado al comercio y al incremento de la riqueza, ¿por qué la conservaría rechazando radicalmente al mismo tiempo todo lo que puede identificarle con su padre y con el mundo del dinero? Esto cuadra mal con la psicología del personaje tal cual se presenta en las fuentes. Tanto más cuanto que, en Francisco, la lengua francesa viene investida de una carga afectiva incompatible con su rechazo del mundo de los comerciantes.

El uso del francés, en nuestro personaje, está más bien asociado a lo que nosotros llamaríamos el *lenguaje del corazón* y no el de la razón, el de los negocios. Ofrece una característica lúdica. En términos psicológicos, el lenguaje de la afectividad, el que nos viene espontáneamente cuando queremos expresar una emoción intensa, es la lengua materna, código impreso en el niño mucho antes del nacimiento y asociado muy pronto a la ternura que acompaña a la solicitud maternal de los primeros meses [21]. En el caso de Francisco, ¿es plausible la hipótesis del origen materno del uso del francés?

Hemos recordado ya las incertidumbres que rodean los orígenes sociales de Pica. Sólo una fuente tardía menciona su origen noble y

---

[20] R. MANSELLI, o.c., p.37.

[21] Erikson escribe a propósito de Lutero: «nadie hubiera podido hablar y cantar como lo hizo más tarde Lutero, si la voz de su madre no le hubiera cantado y hablado de algún paraíso...» (E. ERIKSON, *Luther avant Luther. Psychanalyse et histoire*, Paris, Flammarion, 1968, p 81. Sobre la importancia de la palabra en la relación madre-niño de pecho ver FRANÇOISE DOLTO, *Lorsque l'enfant paraît*, t. 1, Paris, Seuil,1977.

francés, y los historiadores no suelen tomarlo en serio. En cambio, a la luz de nuestros análisis de la importancia de la identificación materna en la formación de la identidad de Francisco, y habida cuenta del papel particular de la lengua francesa en su experiencia, le otorgamos más crédito que el otorgado hasta el día de hoy. En esta perspectiva, el empleo de la lengua francesa es un elemento suplementario para el dossier de la identificación materna en Francisco.

En resumen, podemos afirmar que la madre de Francisco, tal como la conocemos por las fuentes, se presenta como el arquetipo sobre el que se construye el argumento de la maternidad que sirve para la enunciación de la identidad de Francisco. En primer lugar, Pica aparece como una madre solitaria, abandonada en la tarea educativa por un marido que regularmente debe ausentarse por razón de sus negocios. Aparece también como «pobre mujer» en el sentido afectivo del término: desde el principio está desposeída de su primera iniciativa de madre teniendo que renunciar al nombre que había elegido para su hijo. Es además eventualmente pobre en su soledad y en cuanto le toca soportar los excesos coléricos de su marido impulsivo. Pobre, lo sería en fin afectiva y económicamente, en la medida en que sus orígenes franceses fueran fundados: mujer de nobleza caída y exiliada en una tierra extranjera [22].

Pica aparece asimismo como una madre presta a sacrificarse por su hijo. Encarna, en fin, la imagen de la ternura y de la atención, a la escucha más del hijo que de sus meros deseos personales. Estas diversas consideraciones nos inducen a concluir que la identificación materna, en el sentido de la identificación primaria, juega un papel determinante en la formación y enunciación de la identidad de Francisco. En ella, nos parece, es donde encuentra la imagen materna que adopta para definir la orientación de su propio deseo. Así justificaríamos el entender la expresión «como una madre» en el sentido de «como mi madre».

---

[22] A este respecto, Le Goff recuerda que los matrimonios entre mercaderes ricos y mujeres de nobleza decadente no eran excepcionales entonces: «Unas veces el mercader buscaba, por medio del matrimonio, el acceso a la vieja nobleza». Un cronista florentino del siglo XIII escribe: «Vemos cada día el hecho de que un plebeyo muy rico quiere casarse con una mujer pobre, pero noble»» (*Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1969, p. 44); esta observación cuadra bien con la imagen del ambicioso Bernardone-padre.

5. *La identificación femenina en Francisco*

Al dossier de la identificación materna y, por consiguiente, femenina se añade un elemento suplementario que viene a confirmar la preponderancia de lo femenino en la identidad de Francisco. Se trata de la identificación femenina cuyo indicio aparece en dos ocasiones en las fuentes primitivas. El primer texto atañe al recuerdo de una mujer corcovada. En el plano biográfico, el acontecimiento se sitúa en la época de la conversión, de la crisis de identidad [23].

> Cuando frecuenta lugares retirados como más propicios a la oración, el diablo se esfuerza con sugestiones malignas en separarlo de allá. Le trae a la imaginación la figura de una mujer de Asís monstruosamente gibosa, que causaba horror a cuantos la veían. Lo amenaza con hacerlo semejante a ella si no desiste de sus propósitos (2C 9).

Sigue luego, en Celano, el episodio del beso del leproso que Francisco interpreta en el sentido de la transformación de la amargura en dulcedumbre. La obsesión de Francisco nos permite sorprendernos y suscita algunas interrogaciones. ¿Qué es lo que está en juego, en esta conversión, para que la realización de un deseo religioso tenga por consecuencia, en la imaginativa de Francisco, el miedo a transformarse en una mujer gibosa? ¿Por qué este temor, que debemos comprender en el contexto de la reconfiguración de la identidad, se liga a esta figura singular? En la lógica de su época y en la propia experiencia de Francisco, ¿no debía inquietar más el convertirse en leproso? Además, la mujer gibosa aparece como un personaje monstruoso: hace huir del mundo. ¿Qué había de monstruoso en el deseo de Francisco para condenarse a parecerse a la horrorosa mujer?

A la luz de nuestro análisis de la identificación materna, el recuerdo de la mujer gibosa toma un relieve particular. En Francisco, la conversión, entendida como realineación total de la identidad, ¿no implicaría en parte el consentimiento a su feminidad, a la dimensión femenina que todo ser, independientemente de su sexo, lleva en sí? De la misma manera que podríamos entender la expresión «como una madre» en el sentido de «como mi madre», el recuerdo de la mujer gibosa sugiere que convertirse —es decir, adoptar la identidad de mi madre— puede signi-

[23] Hemos aludido ya a este episodio cuando el análisis de la conversión de Francisco; poníamos entonces este recuerdo a cuenta de las imágenes evocadoras de la identidad negativa que le obsesionaba en este momento.

ficar, en la imaginativa de Francisco, hacerse «como una mujer». Así, el sentido de esta obsesión podría leerse del siguiente modo: «Si persisto en mi deseo, vendré a ser como una mujer. ¡Esto es monstruoso!»

¿En qué está lo monstruoso de consentir a su feminidad? No hay que ser gran adivino ni fino psicólogo para comprenderlo. Por regla general, las culturas reparten los papeles sociales, y los caracteres psicológicos y comportamentales que les están ligados, en función del sexo biológico. Así, en nuestra cultura occidental, relativamente machista, un hombre —un verdadero hombre— no se ocupa del cuidado de los niños, ni de lo que se refiere a la ternura y la solicitud; no expresa sus pesares y penas, su afectividad pública no se aplica más que a la expresión de una ruda agresividad. La mujer, a su vez, se ve vetada todavía hoy en el campo del éxito profesional, de la autonomía financiera o de la expresión de la agresividad, dominios siempre reservados a los hombres.

Estos roles estructuran la identidad sexual de los seres; dibujan los contornos exteriores del ser-hombre y del ser-mujer; pero participan no menos en lo que nutre la autopercepción de sí, la pertenencia a una categoría sexual. Se comprende entonces que una modificación en los comportamientos estandarizados sea percibida, por otro y por uno mismo, como una amenaza al sentimiento de identidad sexual. El temor a una inversión nunca se halla en tal caso muy lejos.

Leyendo a los historiadores, no parece que la Edad Media tuviera una sensibilidad muy diferente de la nuestra respecto a las normas que rigen la identidad sexual. Henri Platelle cuenta, en su estudio de las modas masculinas en el siglo XII, cómo algunos predicadores reaccionaban con virulencia contra lo que parecía una feminización de los hombres que plagiaban de las mujeres formas de frivolidad en la vestimenta [24].

Por otra parte, se ha de recordar que, a pesar de una idealización de la femenino, cuya mejor expresión sigue siendo el amor cortesano, la Edad Media no conoció la valoración de la mujer que algunos historiadores desearían resaltar. La mujer sigue siendo vista como un ser inferior y amenazador [25]. En este contexto no asombra que la única perspec-

---

[24] HENRI PLATELLE, *Le problème du scandale: les nouvelles modes masculines aux XI et XII siècles*, en *Revue belge de philologie et d'histoire*, LIII (1975) 1071-1096.

[25] Ver al respecto SHULAMITH SHAHAR, *De quelques aspects de la femme dans la pensée et la communauté religieuses aux XII et XIII siècles*, en *Revue de l'histoire des religions* 185 (1974) 29-77; ELEANOR MCLAUGHLIN, *Les femmes et l'hérésie médiévale: un problème dans l'histoire de la spiritualité*, en *Conclilium* 111 (1976)

tiva de un consentimiento a lo que más le acerca a su madre, es decir la dimensión espiritual, sea percibida por Francisco como una amenaza a su identidad sexual. Tanto más cuanto que este consentimiento va acompañado de un rechazo de la valorado en su mundo como realización de la identidad varonil: el éxito en los negocios.

La secuencia de los acontecimientos nos dice que Francisco opera la inversión de identidad que se insinúa ya y va acompañada, a nuestro entender, de un consentimiento a su feminidad. La adopción de la referencia materna en la enunciación de su nueva identidad es su manifestación más explícita. Encontramos otro indicio en un segundo pasaje de la *Vita secunda* de Celano. El acontecimiento se sitúa después de la conversión de Francisco, en una época en que la fraternidad florece y las opciones de Francisco están consolidadas.

> Una noche, tras larga oración, adormeciéndose poco a poco, acabó por dormirse. Su alma santa es introducida en el santuario de Dios; y ve en sueños, entre otras cosas, una señora con estas características: cabeza, de oro; pecho y brazos, de plata; vientre, de cristal, y las extremidades inferiores, de hierro. Y, sin embargo, esta señora de belleza singular se cubría con un manto sórdido (2C 82).

Después de haber propuesto diversas interpretaciones del significado de esta mujer simbólica, Celano concluye que el sueño concernía a Francisco mismo. Lo que en este episodio nos interesa es que, a la inversa del texto anterior, se trata de una imagen positiva y valorada de una mujer: está hecha de materiales preciosos conjuntados en un cuerpo armonioso. En la estela de nuestra interpretación es como si lo que deparaba dificultad en el momento de la conversión de Francisco, o sea la identificación con el mundo femenino, se tornara aceptable y estimable una vez realizada y consolidada la conversión. El símbolo hace pensar que el consentimiento a la dimensión religiosa va simultáneamente acompañado del consentimiento a lo que se refiere a la identidad femenina.

6. *Las relaciones de Francisco con su entorno femenino*

Terminaremos nuestra exploración de la identificación femenina analizando las relaciones de Francisco con su entorno femenino. Esta

---

73-90; MARIE-THÉRÈSE D'ALVERNY, *Comment les théologiens et les philosophes voient les femmes*, en *Cahiers de civilisation médiévale*, 20 (1977) 105-129.

última reflexión viene a ser como una extensión de los análisis precedentes que nos permite cerner más la identidad de nuestro personaje y los elementos de su dinámica. La investigación de sus relaciones con las mujeres nos llevará a un enriquecimiento mayor de nuestra comprensión acerca de cómo vivió lo femenino.

Aún cuando se reconozca que Francisco dio, para su tiempo y la sensibilidad de su época, un lugar importante a las mujeres, es preciso confesar que hace suyas también las tradicionales inquietudes monásticas tocantes a la relación con ellas [26]. Pero lo importante es resaltar la singularidad de su relación con las mujeres situándola, según nuestra perspectiva, en el conjunto de la temática femenina.

Las dos versiones de la Regla atribuida a Francisco hablan de la relación con las mujeres. La primera (de 1221) es más explícita que la segunda (de 1223). En el conjunto de este corpus, dos pasajes atañen a las mujeres en general; otros dos precisan la naturaleza de las relaciones de los hermanos con las que se convierten o viven en los monasterios. Sobre la relación con las mujeres en general se dice:

> Todos los hermanos, dondequiera que estén o vayan, guárdense de las malas miradas y del trato con mujeres. Y ninguno se entretenga en consejos con ellas, o con ellas vaya solo de camino, o coma a la mesa del mismo plato (1R 12, 1-2).
>
> Y, si por instigación del diablo fornicare algún hermano, sea despojado del hábito, que ha perdido por su torpe pecado, y déjelo del todo y sea expulsado absolutamente de nuestra Religión. Y haga después penitencia de sus pecados (1R 13,1-2).

Estos dos capítulos de la primera Regla están marcados por la preocupación de la continencia. «Estemos todos muy alerta y mantengamos puros todos nuestros miembros...», se dice con dos citas bíblicas acerca de la castidad. El sentido global no ofrece, pues, ninguna ambigüedad. Se trata de una llamada formal a la abstinencia de las relaciones sexuales y de una invitación a desconfiar de las relaciones con las mujeres. El capítulo 12 acentúa más los medios que deben emplearse para evitar la tentación. Preconiza una «medicina preventiva» centrada en la huida de la familiaridad. Notemos que el texto no la emprende con las mujeres, que ellas no son un pretexto para un discurso misógino. Todo el interés se concentra en los medios para «disciplinar» el deseo: Si no

---

[26] Ver JACQUES LE GOFF, *Franciscanisme et modèles culturels du XIII siècle*, o.c., p. 103.

quieres fornicar —y un buen hermano no fornica—, no te pongas en situación de excitar el deseo.

El capítulo 13 nos interesa particularmente. El tono es más firme y la intolerancia que manifiesta nos da pie a la extrañeza. En efecto, en modo alguno se trata aquí de una especie de compasión por el pecador, que con frecuencia aparece en los escritos y en los comportamientos de Francisco. ¿Por que esta carga emotiva frente a las prácticas sexuales? No hay duda de que la cuestión encuentra en Francisco una resonancia particular. A través del material de que disponemos, cabe ensayar la identificación de su fuente.

Cuando Francisco recuerda en el *Testamento* su juventud, la evoca en términos más bien vagos: «Cuando estaba en pecado» (Test 1). La *Vita prima* identifica estos pecados con los excesos de la adolescencia que Celano describe largamente (1C 2). La descripción puede abonarse a cuenta del estilo hagiográfico eventualmente inspirado en las *Confesiones* de san Agustín más que en ningún otro recuerdo histórico, por más que el autor no juzgara oportuno, en su segunda biografía, corregir la impresión general, a pesar de mostrarse más discreto en su demostración (2C 7). Pero jamás alude a forma alguna de comportamiento sexual que justifique una interpretación de los «pecados» en este sentido.

Otros tendrán que ser los caminos por los que descubramos las razones de la emoción que causa en Francisco la evocación de una práctica sexual. La escena montada al hermano culpable de fornicación es la siguiente: se le despoja del hábito del que se ha hecho indigno —es por tanto desnudado— y se le envía a otro lugar donde haga penitencia. El mismo despojo impone Francisco a otro hermano que, transgrediendo la Regla, ha ido a un monasterio de mujeres.

> Otro hermano se fue un día de invierno —movido a compasión— a un monasterio, no sabiendo que la voluntad del Santo era tan estrictamente contraria. Enterado de lo ocurrido, el Santo le obligó a andar muchas millas desnudo en el más crudo rigor de una nevada (2C 206).

El ritual del desnudamiento, como penitencia, está también asociado a una falta de connotación sexual —en la perspectiva de Francisco— tocante a la relación con las mujeres. Lo mismo ocurre en otro extracto de Celano que relata una tentación vivida por Francisco:

> El demonio desencadena, pues, contra él una tentación terrible de lujuria. Mas el bienaventurado Padre, en cuanto la siente, despojado

> del vestido, se azota sin piedad con una cuerda. «¡Ea, hermano asno! —se dice— te corresponde estar así, aguantar así los azotes. La túnica es la Religión, y no es lícito robarla; si quieres irte a otra parte, vete» (2C 116)[27].

Conocemos bien la escena a que aludimos. Es la del despojamiento de los vestidos ante el obispo de Asís. Aquel día, Francisco se deshizo también de la ropa, que le identificaba con su padre —¿y de la que se habría hecho indigno?— y abandonó su ambiente para ir a hacer penitencia de sus pecados. La homología estructural de los diferentes textos nos hace sospechar que este ritual, aparte de tener otras significaciones, se presenta como el rescate de un deseo vedado de carácter sexual. Como corolario, tenemos derecho a pensar que el pecado cuyo peso de culpabilidad lleva y por el que debe hacer penitencia, es de la misma naturaleza. Deseo de la mujer, bien entendido, pero también, en los estratos más hondos del inconsciente, deseo de la madre cuyo signo de reparación sería el ritual de devolución de los vestidos a su padre.

Esta hipótesis coincide con los datos acumulados hasta el presente, relativos a la relación privilegiada que une a Francisco con su madre. En una perspectiva psicoanalítica, esta hipótesis no ofrece de qué sorprenderse, sabiendo que esta disciplina ha aprendido desde hace tiempo a reconocer en este deseo original uno de los principios mayores de la organización de la identidad sexual masculina. La continuación de nuestro análisis habrá de permitirnos comprender la naturaleza de este deseo en la experiencia singular de Francisco y sus incidencias sobre la formación de su identidad adulta.

Por otra parte, este miedo a las mujeres lo encontramos expresado también cuando se trata de la relación con las que viven en los monasterios, digamos sobre todo las hermanas de San Damián, discípulas de Clara. A este respecto se dice en la Regla:

> Y ninguna mujer en absoluto sea recibida a la obediencia por algún hermano, sino que, una vez aconsejada espiritualmente, haga penitencia donde quiera (1R 12,4).
>
> Y mando firmemente a todos los hermanos que no tengan sospechoso trato o consejos de mujeres; y que no entren en monasterios de monjas, fuera de aquellos hermanos que tienen una licencia especial concedida por la Sede Apostólica (2R 11,1-2).

---

[27] El desnudamiento como signo de penitencia se asocia, en una sola ocasión, a una falta que no se relaciona con el deseo sexual: Francisco impone a un hermano desnudarse e ir a pedir perdón a un pobre por el mal que de él había dicho (LP 114).

Constatemos, una vez más, el tono firme de estas dos prescripciones y cómo no cabe otra interpretación más liberal. Esta firmeza la manifestó Francisco de una manera bien concreta cuando algunos osaron transgredir su prohibición. Hemos relatado ya el caso del hermano que había acudido a un monasterio de monjas. Tampoco se mostró más conciliador con aquel padre, miembro de la Orden, que manifestó el deseo de acudir a un monasterio donde vivían dos hijas suyas. La manera como cuenta Celano el acontecimiento deja pocas dudas sobre el estado de ánimo de Francisco.

> Aconteció, en efecto, a cierto hermano que tenía en un monasterio dos hijas de vida ejemplar; como dijera una vez que llevaría a gusto al monasterio un regalillo de nada de parte del Santo, éste lo increpó con muchísimo rigor, repitiéndole *unas palabras que no es del caso referir ahora*. Por lo que envió el presente con otro que no quería ir, pero que no se resistió muy obstinadamente (2C 206)[28].

Tampoco en este extracto se prohibe la relación entre hombres y mujeres en general. Apunta de una manera más singular a la relación de un padre con dos hijas suyas; el contexto da a entender que deseaba aprovechar la ocasión de volver a verlas. Francisco prefiere escoger a un hermano que se hace rogar mucho, señal de que el asunto le traía sin cuidado, o de que había comprendido que, para no provocar la cólera de Francisco en el asunto, más valía no manifestarse demasiado interesado por la cosa. ¿Por qué marca Francisco con semejante prohibición el mundo de las relaciones mixtas, incluidos los lazos de padre-hijas? De no ser que se le atribuya una obsesión por la cuestión sexual, con inclusión del fantasma del incesto, quizás haya que buscar en otra dirección la explicación de sus sentimientos.

Otro acontecimiento reportado por Celano nos permita acaso captar un poco mejor lo que aquí está en juego. Nos cuenta el biógrafo que, en cierta época, las hermanas de San Damián reclamaban de Francisco una visita: querían *verle*. Éste se resistía a la petición hasta el día en que las reiteradas insistencias de Elías acabaron imponiéndose a las negativas. La escena del encuentro toma aires de un psicodrama donde todo se dice con el juego de los símbolos y lo no-verbal.

---

[28] El subrayado es nuestro.

> Reunidas, como de costumbre, las damas para escuchar la palabra de Dios y no menos para ver al Padre, comenzó éste a orar a Cristo con los ojos levantados al cielo, donde tenía puesto siempre el corazón. Ordena luego que le traigan ceniza; hace con ella en el suelo un círculo alrededor de sí y la sobrante se la pone en la cabeza. Al ver ellas al bienaventurado Padre que permanece callado dentro del círculo de ceniza, un estupor no leve sobresalta sus corazones. De pronto se levanta el Santo y, atónitas ellas, recita el salmo *Miserere mei, Deus* por toda predicación. Terminado el salmo, sale afuera más que de prisa (2C 207).

En este episodio llama ante todo la atención la actitud de las hermanas. Después de mucha insistencia, se reúnen no para oír sino para «ver a su Padre». Esta actitud es comparable a la de los discípulos ante su maestro, de los *fans* ante su ídolo. Hay algo de admiración, de adulación, pero todo se transforma lentamente en espera, asombro y estupor, a medida que Francisco va poniéndose en escena.

Francisco responde a la expectación y admiración con una serie de gestos que sorprenden y desconciertan a la asamblea. Su ritual aparece como una castración del deseo de estas mujeres-fans y, al mismo tiempo, como una autodefensa: el círculo de ceniza que establece la distancia entre él y ellas, la ceniza misma sobre la cabeza, signo de humildad, el silencio, el *Miserere* que recuerda la condición pecadora del hombre y, en fin, la partida sin ninguna explicación. Cada uno de estos gestos contribuye a quebrar la admiración, a combatir lo que Francisco llama en otros lugares la «vanagloria». El golpe es eficaz, pues Celano comenta: «Ante la eficacia de esta escena fue tanta la contrición que invadió a las siervas de Dios, que, llorando a mares, apenas si podían sujetar las manos que querían cargar sobre sí mismas la vindicta» (2C 207).

En términos psicoanalíticos diríamos que el ritual traduce el deseo de quebrantar el investimiento fusional que une a las hermanas con Francisco, protegiéndole al mismo tiempo contra su propio deseo de admiración. Es como si Francisco dijera: «No me admiréis, podría fácilmente sucumbir a la tentación de la falsa autoestima, mi deseo de gloria me da miedo». Semejante interpretación suministra un nuevo elemento explicativo del temor de Francisco a las mujeres: temor a la fusión, a abismarse en la mirada admirativa del otro.

En el mismo sentido entendemos otro pasaje de la *Vita secunda* donde, durante una conversación con una madre y su hija, Francisco no las mira ni un instante. A su compañero asombrado de tal actitud habría

respondido: «Si los ojos y la cara dan expresión a la predicación, ella tenía que mirarme a mí y *no yo a ella*» (2C 114)[29].

En el conjunto, la actitud de Francisco frente a las mujeres se caracteriza por un movimiento de distanciamiento cuyo índice más elocuente es la prohibición de la relación con ellas.

7. *En resumen*

Nuestra exploración ha permitido comprobar hasta qué punto la identificación materna aparece como un polo mayor en la enunciación de la identidad de Francisco. Las características del referente materno son: una madre pobre y solitaria —es decir no acompañada de una figura masculina—, nutricia, atenta a las necesidades de sus hijos, protectora, presta a sacrificarse por ellos. Son los mismos rasgos que encontrábamos en la figura de María tal cual se nos presenta en la devoción de Francisco a ella. Esta imagen materna coincide con las informaciones que poseemos sobre Pica, la madre de Francisco. Su convergencia estructural nos induce a creer que la madre ha desempeñado un papel determinante en la formación de la identidad de Francisco y, eventualmente, en su itinerario espiritual.

Además, hemos comprobado que la identificación materna viene acompañada de una identificación femenina, que confirma el lugar mayor de lo femenino en la enunciación de la identidad de Francisco. En fin, hemos visto la existencia, en nuestro personaje, de un miedo a las mujeres, que parece inscribirse tanto en una inquietud de carácter sexual (el temor de Francisco frente a sus propios deseos) como en una actitud defensiva frente a la admiración de que puede ser objeto. La relación de Francisco con lo femenino puede, por tanto, caracterizarse por un doble movimiento —de atracción y distanciamiento— que, desde nuestro punto de vista, pertenece a la misma dinámica.

El capítulo siguiente muestra cómo este argumento se inscribe en la sensibilidad de los siglos XII-XIII, época en que lo femenino emerge de modo significativo tanto en la cultura en general como en el mundo religioso en particular.

---

[29] El subrayado es nuestro. En esta perspectiva comprendemos también que la relación Clara-Francisco se viva esencialmente bajo el modo de la distancia, como si la proximidad arriscara convertirse en amenaza, no sólo en el plano sexual —que no se ha de excluir— sino también, y sobre todo, en el plano de la tentación como miedo a la fusión.

CAPÍTULO 3

LA BÚSQUEDA DE LA MADRE EN EL SIGLO XII

La metáfora materna en la espiritualidad no es exclusiva de Francisco. La encontramos en la literatura bíblica y patrística. Está también presente en la espiritualidad de los cistercienses del siglo XII. En este capítulo exploraremos la amplitud y la significación psicosocial de este singular tema espiritual. Caroline Bynum nos introducirá primero en la espiritualidad cisterciense. Un breve repaso de las nociones psicoanalíticas que rodean el proceso de identificación pondrá en evidencia las relaciones existentes entre la identificación materna, la idealización y el narcisismo. Terminaremos por una relectura de la «espiritualidad materna» a la luz del psicoanálisis, situándola en la sensibilidad general de los siglos XI-XII. Así habrá de evidenciarse el factor narcisista como rasgo característico de este agitado período histórico.

1. *La temática materna en la espiritualidad de los siglos XI y XII*

En 1949 publicaba André Cabassut un artículo que tenía por objeto una devoción medieval poco conocida: la devoción a Nuestra Madre Jesús [1]. Recordando que, desde san Anselmo (s. XI) hasta Domingo de Prusia (s. XV), este argumento conoció cierta boga entre los místicos, el autor repone su raigambre en las Escrituras y en algunos escritores de la antigüedad cristiana. Cabassut tiene la ventaja de poner en evidencia

[1] A. CABASSUT, *Une dévotion médiévale peu connue, la dévotion à «Jésus notre mère»*, en *Revue d'ascétique et de mystique*, 25 (1949) 234-245.

esta devoción particular, pero nos deja de hambre en lo tocante a las explicaciones que rodean su aparición.

Desde hace unos años, bajo el impulso del movimiento feminista, teólogos e historiadores de la espiritualidad han asumido el estudio de esta temática singular y nos ofrecen una comprensión innovadora [2]. En este sentido, el estudio de Caroline W. Bynum sobre la espiritualidad cisterciense del siglo XII es de gran interés y merece una atención particular [3].

Retomando, en la estela de Cabassut, el argumento de la devoción a Nuestra Madre Jesús, Caroline Bynum trata de comprender las razones que justifican la reanudación y la popularidad del tema en esta época. Lo esencial de su argumentación se basa en dos perspectivas mayores: el arraigo de la devoción en los cambios que se viven en las representaciones religiosas, en las devociones en general y en la teología; la relación de la metáfora materna con las características de la vida monástica cisterciense [4].

Constata en primer lugar que la devoción a la maternidad de Dios y de Jesús viene acompañada de una valoración de las actitudes maternales o femeninas en personas que ejercen una función de autoridad. Para Bernardo de Claraval, por ejemplo:

> los senos... representan la capacidad de abrevar a los demás en afectividad o en instrucción y le sugieren casi siempre una discusión sobre los deberes de los prelados o de los abades [5].

Reconociendo, a la manera de Cabassut, que este argumento no es pura creación del siglo XII y que tiene antecedentes bíblicos y patrísticos, la autora no cree tener que limitar nuestra comprensión a sólo el hecho de que se vuelva a tomar una temática más antigua. Algunas diferencias marcadas, como el que, entre los cistercienses, la maternidad

---

[2] Ver al respecto K. E. BORRESEN, *Christ notre mère, la théologie de Julienne Norwich*, en *Mitteilungen und Forschungsbeitrage der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (Mainz, 1978); R. BRADLEY, *Patristic Background of the Motherhood Similitude in Julian of Norwich*, en *Christian Scholar's Review*, 8 (1978) 101-113; IDEM, *The Motherhood theme in Julian of Norwich*, en *Fourteenthcentury English Mystics Newsletter* 2.4 (1976) 25-30; E. PAGELS, *What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity*, en *Sions* II (1976) 293-303.

[3] C. WALKER-BYNUM, *Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982.

[4] Ib., p. 112.

[5] Ib., p. 115. Sobre los demás autores analizados por Bynum ver p. 113-125.

sirve también para definir los papeles de autoridad —no es tal el caso en la literatura patrística— le inducen a buscar en la sensibilidad del siglo XII las razones del resurgimiento de esta representación religiosa.

Esta devoción se inscribe en la corriente espiritual más vasta que, a partir del siglo XI, pone el acento sobre la humanidad de Cristo. Más específicamente, este lenguaje materno traduce la dimensión más afectiva de la espiritualidad. La imagen de la madre tierna y amante parece más apropiada para traducir el sentido de la accesibilidad y de la ternura de Dios, tal como se concibe en la época.

> Así, la multiplicación de los nombres maternales de Dios a fines de la Edad Media refleja la tendencia general a concebir a Dios como «accesible» y «bueno», a atribuirle metáforas familiares y analogías antropomórficas; refleja también el hecho de que los autores medievales asumen lo femenino para coincidir más con lo que desean resaltar a propósito de Dios como creador y a propósito de la Encarnación [6].

Un segundo aspecto característico de la experiencia religiosa de la época consiste en la «feminización del lenguaje religioso». Este lenguaje reagrupa manifestaciones tan diversas como la utilización de imágenes tomadas del mundo femenino para traducir la experiencia religiosa de hombres y de mujeres, el desarrollo de la devoción mariana y del culto rendido a los santos, la multiplicación de las canonizaciones de mujeres, la representación del alma como esposa, la utilización de referencias a la sexualidad y a la erótica femeninas para expresar la unión del alma con Cristo [7].

Sin negar la importancia de los cambios sociales que se producen en la época y que pudieron tener cierta influencia sobre el desarrollo de la temática materna [8], no cabe reducir la explicación de este proceso de feminización a la aparición de una actitud más positiva del medio ambiente ante la mujer [9], ni a una literatura que se dirigiera únicamente a

---

[6] Ib., p. 134.

[7] Para lo esencial de la argumentación ver Ib., p. 136-140.

[8] Bynum considera como un factor influyente la emergencia de una actitud más positiva de la Iglesia y de la teología respecto al matrimonio y la maternidad. Además, considera como no desdeñable el hecho de que en esta época varios autores espirituales «han crecido en una familia, han conocido a sus propias madres, han pasado la pubertad en el mundo, e incluso algunos han sido padres ellos mismos». Ib. p. 142.

[9] Bynum recuerda oportunamente que varios de los autores que popularizaron la devoción a la maternidad de Jesús y de Dios vehicularon, por otra parte, una hos-

las mujeres o que fuera mero resultado del trabajo de autoras femeninas o la consecuencia de su mayor presencia en el mundo religioso [10]. La utilización de la metáfora materna no es una «intuición femenina» (*a feminine insight*).

Por encima de estas consideraciones generales y volviendo al caso particular de los autores cistercienses, Bynum sugiere que la significación de la temática materna se comprenda en relación con el contexto psicológico y social inmediato que, en cuanto a los cistercienses del siglo XII, aparece en dos posturas específicas. La primera consistiría en la ambivalencia en el ejercicio del *leadership* o, en otras palabras, en la búsqueda de nuevos modelos de autoridad.

> Todos los autores cistercienses del siglo XII utilizan la imaginería materna para añadir algo a las figuras de autoridad de los legisladores y de los padres, y este algo añadido es siempre relativo a la crianza, a la afectividad y a la accesibilidad[11].

Las razones que justifican la búsqueda de nuevos modelos de autoridad son complejas y de difícil discernimiento. Se deben, de una parte, a la ambivalencia entre vida activa contemplativa que caracteriza la vida monástica, pero que la vivirían con mayor agudeza los monjes del siglo XII, atraídos por los ideales de los movimientos evangélicos. De otra parte, la vida activa y contemplativa viene ligada a las exigencias internas de la vida monástica cisterciense, en que el abad se ve más confrontado con las necesidades de una nueva generación de monjes ingresados en el monasterio en edad adulta y más preocupados de la calidad de su vida interior [12].

La segunda postura se refiere al tema de la dependencia. La representación materna de Dios evoca la dependencia y la unión. Esto se explica tanto por las características de la teología y de la espiritualidad del siglo XII, como por las necesidades psicológicas de los monjes y la

---

tilidad a las mujeres, a la maternidad y a la familia en general. Ib., p. 143-145. Además, «...tenemos que recordar que el deterioro del status político y legal de la mujer hacia finales de la Edad Media y la continuación de las reacciones misógenas nos hace dudar de los relatos cada vez más positivos e incluso de las imágenes femeninas directamente sentimentales en un rol positivo, o de la influencia de la mujer en la sociedad». Ib., p. 143.

[10] Para la argumentación aeste respecto, véase Ib., p. 154.

[11] Ib., p. 154.

[12] Para el detalle de la argumentación ver Ib., p. 154-158.

naturaleza de sus inquietudes respecto a la vida comunitaria [13]. Sobre este último punto, Bynum subraya cómo la imaginería materna se inscribe en el contexto de un debate sobre la independencia respecto al mundo y la dependencia respecto a Dios y a la comunidad.

> Así, parece que los cistercienses se perciben a sí mismos como renunciando a la dependencia respecto al mundo, al mismo tiempo que comprometiéndose con la comunidad religiosa como vía de aprendizaje de la dependencia respecto a Dios.... Cada uno utiliza la imaginería materna para expresar una intensa emoción de dependencia del alma-niño respecto a Dios, una dependencia de la que el lazo afectivo con el abad y con los monjes es una preparación [14].

El estudio de Bynum ofrece la ventaja de restituir el uso de un tema tan singular al contexto más general de la sensibilidad religiosa del siglo XII. En este sentido, se inscribe en la estela de la historia de las mentalidades y participa en una mejor comprensión del fenómeno. Sin embargo, algunas cuestiones siguen sin respuesta mientras surgen otras nuevas. Si la «espiritualidad materna» se inscribe en un contexto de feminización de la experiencia y del lenguaje religiosos —tal parece ser efectivamente el caso—, ¿cómo se explica la emergencia de este proceso de feminización en el siglo XII? ¿Cómo comprender la necesidad de una espiritualidad más afectiva en esta época particular? ¿De qué orden son las necesidades psicológicas específicas de los cistercienses para reclamar una autoridad más maternal y una dependencia mayor respecto al monasterio? En fin, ¿hay una relación entre estas dos preguntas? Una relectura psicoanalítica de la temática materna debería permitirnos enriquecer la reflexión en este dominio como debería suministrarnos algunos elementos de respuesta a estas cuestiones.

2. *Identificación materna e idealización*

En una perspectiva psicoanalítica, la identificación no puede comprenderse sin relación con la idealización, proceso que «eleva a la perfección las cualidades y los valores del objeto» [15]. En la epigénesis de la

---

[13] Ib., p. 160.

[14] Ib., p. 163-164.

[15] J. Laplanche-J. B. Pontalis, *Diccionario de Psicología*, Barcelona, Labor, 1993, p. 182.

identidad, la identificación con el objeto idealizado participa en la formación y enriquecimiento de las instancias ideales de la personalidad, es decir el Yo ideal y el Ideal del Yo. Esta definición de la idealización como exaltación del objeto amado se corresponde bien con lo que encontramos en la «espiritualidad materna» tal como la practican los cistercienses y Francisco: en esta práctica se nos presenta la madre como amante, colmante, gratificante. Es la imagen de la «buena madre», en el sentido kleiniano del término, cuyos atributos negativos quedan ocultos por completo [16].

Una investigación de esta temática singular, conducida a la luz de los conceptos inherentes al proceso de idealización, debería, por tanto, permitir sacar a luz los elementos psico-dinámicos subyacentes. Para ello hemos de recordar sucintamente la concepción psicoanalítica del Ideal del Yo, instancia psíquica heredada del proceso de idealización, siguiendo los trabajos de Janine Chasseguet-Smirgel [17].

En primer lugar, el psicoanálisis define el estado original del ser humano como estado narcisista heredado de la edad fetal, en que el sujeto es para sí su propia norma. Este estado narcisista se caracteriza por una relación de tipo fusional (simbiosis entre el sujeto y su entorno) donde predomina un sentimiento de omnipotencia, de autonomía (el feto no conoce otras normas que su mismidad) y de sobrevaloración de sí, vivida en un bienestar total y en la ignorancia de la alteridad:

> El feto —como lo hemos recordado muchas veces— vive en un estado relacional que constituye una homeostasis perfecta, sin necesidades, porque, siendo éstas automáticamente satisfechas, no tienen que constituirse como tales; dado el carácter parasitario de sus metabolismos, no conoce ni deseo ni satisfacción ligada a la tregua; sólo conoce un equilibrio perfecto; este equilibrio constituye no solamente una fuente de bienestar en sí, sino que puede suministrar el soporte a ciertas elaboraciones que aparecen después como estados narcisistas caracterizados, por poco que se vivan de un modo «puro», es decir no-perturbado (o no-culpabilizado) [18].

---

[16] A MÉLANIE KLEIN debe efectivamente el psicoanálisis la distinción entre las figuras de la «buena» y de la «mala» madre, tal como se elaboran en la imaginativa del niño desde el primer año de vida.

[17] J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *L'idéal du Moi, essai psychanalytique sur la «maladie d'idéalité»*, Paris, Tchou, 1975.

[18] B. GRUNDBERGER, *Le narcissisme, essai de psychanalyse*, Paris, Payot, 1975, p. 30.

Así entendido, el factor narcisista desborda el simple marco del amor de sí, para englobar todos los comportamientos que llevan a cierta forma de indiferenciación entre uno mismo y la realidad ambiente. Actúa tanto en la búsqueda de la omnipotencia, las relaciones de tipo fusional, como en la creencia en la inmortalidad o en el sentimiento de infinito [19]. En cuanto estado original, el factor narcisista constituye una instancia psíquica universalmente presente en todos los individuos, aun cuando la evolución psicosocial lleve a cada uno, al interior de los retos singulares de su cultura, a operar una integración variable.

Las semanas siguientes al nacimiento prolongarán esta situación de felicidad; la inmadurez del sistema perceptivo, los estados de sueño prolongados y los cuidados prodigados por el entorno participan en su mantenimiento. Muy pronto, desde luego, el niño de pecho es invadido por necesidades y sensaciones a las que no puede responder por solos sus medios; se ve entonces confrontado con su insuficiencia, con su «impotencia para ayudarse a sí mismo» (Freud). Esta primera lesión narcisista, pues de esto se trata, le conduce a proyectar sobre los que responden a sus necesidades la omnipotencia que ya no puede otorgarse. Estas personas serán entonces el objeto de una idealización proporcional a las gratificaciones que procuran.

> El estallido de la fusión primaria que nace de esta impotencia y lleva al sujeto a reconocer el No-Yo parece ser el momento primordial en que la omnipotencia narcisista que le es arrancada se proyecta sobre el objeto, primer Ideal del Yo del niño, omnipotencia narcisista de la que está ya separado por un vacío que a lo largo de su vida se empeñará en colmar [20].

La imagen idealizada del otro será luego introyectada para formar la representación normativa del comportamiento ideal, perfecto, absoluto. Así es cómo se forma gradualmente el Ideal del Yo, instancia psíquica cuyo objeto es mantener la ilusión narcisista (es decir la convicción de la existencia de una perfección, de una dicha absoluta) y la gestión de los ideales.

En nuestras culturas, la responsabilidad del crianza depende generalmente de la madre. Por esta razón, es la que asume todavía ampliamente

---

[19] No se trata de cuestionar el objeto de la fe en cierta forma de inmortalidad y de infinito, tal como la vehiculan algunas tradiciones religiosas, sino de subrayar que esta fe, poco importa su contenido, arriesga investirse de elementos narcisistas heredados de la estancia uterina.

[20] J. CHASSEGUET-SMIRGEL, o.c., p. 17.

los cuidados que se han de prodigar durante el primer año de vida. Desempeña un papel primordial en la formación de la identidad: primer objeto de amor, viene a ser también la primera figura de identificación y, por consiguiente, la primera representación de la perfección que viene a nutrir el Ideal del Yo del niño. Sin embargo, su tarea no se limita a la respuesta gratificante a las necesidades del niño. Si tal fuera el caso, jamás podría iniciar al niño en la realidad cuya primera experiencia constituye la demora. De hecho, la crianza es un arte que equilibra las dosis de gratificación y de frustración.

> Frustraciones y gratificaciones bien dosificadas deben impulsar al niño a desapegarse de ciertas satisfacciones ligadas a la adquisición de ciertas funciones y a cierto «modo de ser», para adquirir otras nuevas. Cada etapa de su desarrollo debe suministrarle suficientes gratificaciones para que no tenga ganas de volver atrás, y suficientes frustraciones, para que no tenga ganas de fijarse en ellas [21].

En el itinerario de iniciación en la realidad, el niño ajusta constantemente su Ideal del Yo en función de los nuevos elementos que experimenta. En suma, si el proceso de idealización se mantiene (jamás se abandona la búsqueda de lo absoluto), las representaciones idealizantes se transforman al filo de las nuevas adquisiciones. En el período edípico, para el chico, será el padre el que se convertirá en proyecto de identificación del niño. Esta identificación con el padre va acompañada de una idealización de los papeles atribuidos a éste, pero también de una introyección de la prohibición del incesto (comprendido como el deseo de un retorno fusional a la madre) y de una dilatación del sentido de la realidad.

> El Yo del sujeto masculino cuyas tendencias a evitar el afrontar al rival, la castración, y el doloroso fracaso edípico —que más o menos las llevanos todos en nosotros— no han sido sostenidas y alentadas, es inducido a buscar, a descubrir y a admirar lo que hace del padre objeto de la madre y a reportarlo así en el futuro, a «proyectar ante sí mismo», según las palabras de Freud, el deseo de parecérsele: el padre vendrá a ser el Ideal del Yo del chico [22].

El prohibición edípica es capital para el desarrollo de una identidad inscrita en la cultura. Pone un término, más o menos definitivo según el caso, a la relación privilegiada con la madre y el duelo subsiguiente

---

[21] Ib., p. 43.
[22] Ib., p. 39.

obliga al niño a asumir su condición de inferioridad sexual (entendamos la diferencia de generaciones) y la necesidad de una sumisión a la Ley. Actuando así, el niño se ve obligado a buscar, fuera del marco único de sus relaciones parentales, las vías de su realización en cuanto individuo diferenciado. El Ideal del Yo se inscribe entonces en una relación más realista con los seres y las cosas, cuyas reglas de funcionamiento debe aprender ahora. No sin razón sigue al período edípico un tiempo dedicado al aprendizaje (período de latencia).

En los períodos de crisis que jalonan el desarrollo de identidad, el individuo se confronta con una reorganización de su aparato psíquico (Yo, Superyó, Ello, Ideal del Yo) en función de los nuevos retos de la existencia. Los momentos de cambio y de consolidación, cuyo ejemplotipo sigue siendo la adolescencia, son tiempos propicios al resurgimiento del factor narcisista original que las adquisiciones de la evolución habían reabsorbido. El viejo sueño fusional se insinúa entonces entre las fisuras dejadas por la crisis. Así ocurre en las épocas de grandes cambios históricos en que los puntos de mira de la realidad tienden a esfumarse, a diluirse, bajo el impacto de las mutaciones que acaecen. Tiempos de crisis de identidad colectiva en que las sociedades ven transformarse sus instituciones, sus valores y sus mundovisiones (Superyó colectivo). Estos períodos imponen a los individuos y a los grupos reajustes mayores, idénticos a los vividos por los adolescentes. Las épocas entusiastas, que ven abrirse todo el campo de los posibles, conllevan su parte de angustia por las incertidumbres que generan. Convocan entonces a los individuos a una redefinición de su identidad a base de nuevos elementos de la realidad que no han encontrado todavía ni probado su carácter de permanencia.

> Las transmigraciones, como todas las catástrofes y crisis colectivas, producen nuevas imágenes traumáticas del mundo, y parecen exigir a los individuos que asuman de forma súbita identidades nuevas y a menudo transitorias [23].

En el plano psico-dinámico, el entusiasmo y la inseguridad se comprenden por el agotamiento del Superyó individual y colectivo que acompaña a los períodos de cambio. De cierta manera, la Ley del Padre —símbolo de toda organización de la realidad— sufre entonces rudas contestaciones y el conjunto de las figuras de autoridad tradicionales es

---

[23] E. Erikson, *Ética y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Lumen-Horné, 1993², p. 67.

objeto con frecuencia de arremetidas. La ocultación de la figura paterna y de sus representantes simbólicos abre entonces el espacio de lo imaginario al resurgimiento del viejo sueño narcisista, la fusión beatífica con la madre.

El estudio de Christopher Lasch sobre la nueva sensibilidad americana ilustra con muchas congruencias las consecuencias socio-culturales de este resurgimiento [24]. En este marco, el narcisismo no se limita a una sobrestima de sí; se traduce también en una búsqueda de bienestar total y del absoluto que no son sino versiones de un requerimiento más fundamental: el retorno a la matriz original. El mejor ejemplo lo tenemos en los diversos grupos utopistas que surgen de modo más acentuado en tales períodos. «¡El Padre ha muerto! ¡Viva la Madre!», parecen gritar. Porque la persecución de la utopía, sea cual sea su contenido, depende siempre de la promesa de un retorno al estado original donde no existía el mal (es decir la alteridad).

Los «grupos compactos» caracterizados por el totalitarismo, en el sentido eriksoniano del término, ofrecen efectivamente todos los rasgos de la regresión narcisista en la celebración de los encuentros entre el Yo y el Ideal, figura simbólica de la madre original. De una parte, el Superyó parece haber cedido el puesto al Ideal del Yo encarnado en una ideología totalizante, englobante, y en la persona de un líder que hace con más frecuencia el oficio de madre que de padre.

> [El jefe] no podría, en mi opinión, confundirse con el padre: *el jefe es entonces el que activa el antiguo deseo de unión del Yo y del Ideal. Es el promotor de la Ilusión*, el que la hace reflejar ante los ojos deslumbrados de los hombres, aquel por quien dicha ilusión se cumplirá... La masa tiene menos sed de un amo que de ilusiones. Y escoge por amo al que le promete la unión del Yo y del Ideal... *No hay jefe absoluto que no sea portador de una ideología.* Es el intermediario entre la masa y la ilusión ideológica, y tras la ideología hay siempre un fantasma de asunción narcisista. Por eso *el jefe participa más de la madre todopoderosa que del padre* [25].

---

[24] C. LASCH, *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Laffont, 1981. La tesis de Lasch se basa en una concepción del narcisismo contemporáneo como el remate lógico del culto del individuo inherente a la ideología liberal que domina el desarrollo del capitalismo desde el siglo XIX. Sugerimos comprender también la emergencia del narcisismo como un fenómeno ligado a la crisis cultural que atraviesa el occidente; en nuestra perspectiva el narcisismo acompañaría a los períodos de mutaciones civilizacionales y no podría reducirse a un rasgo de psicología colectiva única de nuestra generación post-industrial.

[25] J. CHASSEGUET-SMIRGEL, o.c., p. 96. El subrayado es del autor.

Por otra parte, los grupos de ideología fuerte adoptan un modo de funcionamiento y organización de tipo fusional, simbiótico, donde «buscan realizar la fusión con la madre todopoderosa y la restauración introyectiva del primer objeto de amor»[26]. La reactivación del viejo sueño narcisista se manifiesta aquí, entre otras cosas, en la instauración de una teoría igualitaria en que las diferencias son abolidas en provecho de una uniformación: defensa contra la angustia de castración (no hay superior) y fantasma de una indiferenciación en el seno materno (el grupo es por sí la madre todopoderosa)[27].

Además, si la regresión narcisista domina efectivamente la formación y el funcionamiento de tales grupos, no es sorprendente ver a menudo las búsquedas de la utopía acompañadas de un rechazo radical de la alteridad. El otro es percibido entonces como el enemigo, el que pone en peligro la quietud del grupo. El objetivo viene a ser a menudo su aniquilación.

> Me parece que la capacidad de cometer atrocidades (en cuanto satisfacción pulsional) no es solamente el resultado de una adopción de criterios morales del grupo (que vienen a sustituir al Superyó personal), sino la consecuencia necesaria de la ideología del grupo. Todo lo que estorba a la realización de la Ilusión debe desaparecer[28].

En fin, en la medida en que los encuentros del Yo y del Ideal (la madre) se tornan posibles, las órdenes del Superyó resultan inútiles, si no molestas. Las adquisiciones de la evolución, heredadas en buena parte de la prohibición edípica, se ocultan entonces por la misma razón que todos los elementos que representan el mundo paterno. En este sentido, las revoluciones utopistas van generalmente acompañadas, no sin razón, de un rechazo de todo lo que se identifica con las producciones de la «cultura antigua»: la lengua, el arte, la moda, el saber, los roles sociales y sexuales, etc. Narciso no necesita mediación; él es por sí mismo su propia norma.

La reactivación del narcisismo, en período de mutaciones, no es el propio de los movimientos utopistas. De hecho se manifiesta en todas las búsquedas de absoluto de carácter social, político o religioso, donde el proceso de idealización se halla fuertemente acentuado. La Madre no

---

[26] D. ANZIEU, *L'illusion groupale*, citado por J. SCHASSEGUET-SMIRGEL, o.c., p. 94.
[27] J. CHASSEGUET-SMIRGEL, o.c., p. 97.
[28] J. CHASSEGUET-SMIRGEL, o.c., p. 97.

queda siempre tematizada en el lenguaje, aun cuando sus características se encuentren en la configuración y en el modo de investimiento del ideal perseguido.

3. *La espiritualidad materna y la idealización*

La espiritualidad materna de los cistercienses, tal como la analiza Caroline Bynum, depende del proceso de idealización típico del componente narcisista. Las referencias al útero que da la vida, a los senos que nutren, a la fecundidad, a la seguridad, a la unión, a la ternura y a la solicitud, participan en una representación de la «buena madre», heredada de la proyección de la omnipotencia narcisista sobre el primer objeto de amor. Además, esta idealización se inscribe en un clima general definido por la búsqueda de una relación fusional donde predominan los temas de la dependencia (respecto a Dios, al superior, al monasterio) y de la fuga del mundo (digamos de la realidad).

> Si miramos la estructura del monaquismo cisterciense tal como emerge a principios del siglo XII, veremos un interés por la independencia respecto al mundo asociado a un interés por una intensa y humilde dependencia respecto a la Iglesia y al claustro [29].

Los contenidos del Superyó, encarnados en las figuras de autoridad, sufren una ocultación de la referencia paterna; los monjes buscan menos un guía que a ejemplo del padre que enuncie y gestione la Ley, que una madre amante y comprensiva a la escucha de sus requerimientos afectivos. En la estela de los trabajos de Jean Leclercq, Bynum sugiere comprender esta búsqueda de autoridad materna como una tendencia proveniente de que los monjes de los nuevos monasterios cistercienses entraban en la vida religiosa en la edad adulta. Habían, por tanto, conocido una infancia marcada por la presencia parental; algunos podían ser a su vez padres [30]. Aun ofreciendo puntos de interés, esta interpretación no logra, a nuestro entender, dar cuenta del proceso de idealización en juego. Otros monjes, en la continuación de la historia monástica, vivieron la infancia dentro de un marco familiar normal sin que su experiencia se tradujera necesariamente en una espiritualidad dominada por la

---

[29] C. W. Bynum, o.c., p. 163.

[30] Ib., p.142; J. Leclercq, *L'amour vu par les moines au XII siècle*, Paris, Cerf, 1983, p.16-25.

figura materna. A nuestro entender, hay que buscar en otra parte las causas de la emergencia de este tema en el siglo XII.

Creemos poder reconocerlas en el drama cultural que atraviesa esta época, que parece definirse, entre otras cosas, por la emergencia de un factor narcisista en la organización psicológica de los individuos y de los grupos. Por esta razón, la espiritualidad materna de los cistercienses, como la de Francisco, no sería sino un indicio, entre otros, de la dinámica psicosocial de la época.

Reconozcamos ante todo que la idealización de lo femenino y el sueño de los encuentros del Yo y del Ideal que le acompaña, desbordan el marco de la mera espiritualidad cisterciense. Ya Bynum subrayaba cómo la temática materna se inscribe en un contexto más global de feminización de la experiencia y del lenguaje religioso. Pero este fenómeno no es exclusivo de la experiencia religiosa; lo encontramos también en otras manifestaciones culturales.

4. *La feminización de los roles masculinos y el amor cortesano*

Antes hemos aludido al estudio de Henri Platelle sobre las modas masculinas [31], que muestra cómo, en esta época, los hombres tomaban de la moda femenina los elementos de su nueva elegancia, no sin provocar cierta conmoción entre los comentaristas del tiempo.

> La juventud petulante adopta la blandura femenina; los hombres de corte buscan complacer a las mujeres con toda suerte de lascivias. Ponen en las articulaciones de los pies, donde termina el cuerpo, la imagen de la cola de las culebras que se presentan como escorpiones a la vista. Con la extremidad superflua de sus vestidos y de sus mantos barren el polvo de la tierra; se cubren las manos, usando mangas largas y anchas y, cargados de tales superfluidades, no pueden andar prontamente ni hacer nada útil. Como los ladrones, llevan la frente rasurada, mientras que, como las cortesanas, mantienen tras la cabeza una larga cabellera [32].

Estas modas masculinas nuevas se inscriben en un conjunto psicosocial donde se opera un desplazamiento en la gestión de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Los rasgos tradicionales de masculini-

---

[31] H. PLATELLE, *Le problème du scandale: les nouvelles modes masculines aux XI et XII siècles*, en *Revue belge de philosophie et histoire*, LIII (1975) 1071-1096.

[32] O. VITAL, *Historia ecclesiastica*, citado por H. PLATELLE, o.c., p. 1078.

dad se esfuman en provecho de una feminización de las actitudes del hombre en relación con la mujer: al hombre toca ahora seducir, no por actos de bravura o de conquista, sino mediante la coquetería [33]. Esta feminización de los roles masculinos no puede disociarse del amor cortesano que se impone en la misma época.

El culto de la mujer que domina toda la literatura cortesana de tradición provenzal puede leerse como otra manifestación del narcisismo típico de la mentalidad medieval. Es al menos lo que nos sugieren los estudios de Jacques Sédat y de Henry Ray-Flaud sobre la materia [34]. El ritual que rodea este amor, lejos de ser una valoración real de la mujer amada, se presenta efectivamente como una idealización donde la realidad del otro se oculta en provecho de una imagen descarnada del Amor. Lo que busca sobre todo el amante cortesano es menos el encuentro de una mujer concreta en una relación marcada por la alteridad, que un encuentro beatífico con la «esencia» de la mujer.

> Hay aquí un amor, una complacencia en el acto de amar, que finalmente desvía del amor, del encuentro del otro, para exaltar el Amor [35].

En esta búsqueda fusional, el amor cortesano invierte los papeles tradicionales. La mujer, a la manera de la madre primitiva, conserva toda la iniciativa: de ella depende toda la relación: ella viene a ser, en algunos casos, el Señor (*mi dons*), propietario del corazón de su siervo: masculinización de la mujer que va acompañada de una feminización del hombre. Éste, a ejemplo del párvulo, desarrolla una actitud pasiva caracterizada por la sumisión. Como si con un espejo se jugara, se da una relación en que cada uno busca el reflejo de su propia imagen en una persecución del deseo sin objeto, del deseo del no-deseo. Tal parece ser el sentido del *gozo*.

> Si el placer es la búsqueda de satisfacciones reales aunque siempre parciales, el disfrute es la búsqueda de una felicidad plenaria que pone al sujeto en una postura de no desear más, de no querer sufrir nuevas decepciones. El rechazo del placer, la anorexia respecto a las

---

[33] Ib., p. 1088-1091.

[34] J. SÉDAT, *Autour de l'amour courtois, la naissance du feminisme au XII siècle*, en *Topique* 3/7-8 (dic. 1971) 181-213; H. REY-FLAUD, *Le névrose courtoise*, Paris, Navarin, 1983.

[35] J. SÉDAT o.c., p. 194.

> satisfacciones es la renuncia obligada para ponerse en busca del disfrute [36].

La recusación de la alteridad, del encuentro real del otro, tiene su manifestación más explícita en la prohibición que se cierne sobre el acto sexual. La pureza del deseo no puede sufrir la mediación de la carne y, cuando se contempla el cuerpo desnudo de la mujer, se contempla bajo una forma idealizada, amputada de su referencia pulsional. Esta ascesis de pulsiones es afín a la del adolescente, individuo narcisista por excelencia, que, no habiendo integrado todavía el componente pulsional de su personalidad, se acantona en relaciones heterosexuales donde el amor más se idealiza que se encarna. El paso al acto, en las relaciones sexuales vividas a menudo a hurtadillas y en un clima de culpabilidad, no es sino el revés de esta misma dinámica. Chasseguet-Smirgel asocia esta idealización de la mujer, típica del amor cortesano, a los juegos sexuales del perverso que, no habiendo jamás afrontado la prohibición edípica, se refugia en una sexualidad pre-genital dominada por el factor narcisista.

> En estos casos se puede comprender el estado amoroso como la manifestación del deseo de encontrar el narcisismo primario (entendamos la fusión con la madre) a través de la proyección del Ideal del Yo sobre el objeto de manera regresiva, sin que intervengan en la búsqueda las adquisiciones psicosexuales de la evolución (entendamos la genitalidad), insuficientemente integradas de hecho [37].

Así, el amor cortesano y su idealización de la mujer aparecen, en aquel siglo XII, como otra expresión del narcisismo y de la búsqueda de la Madre que permea, al parecer, la época. ¿Que la literatura cortesana no es la expresión única del amor cortesano y que tampoco es el reflejo total de los juegos amorosos de este período? Esto no desvirtúa su testimonio ni le resta importancia. El mero hecho de su existencia prueba que esta estructuración narcisista del deseo afecta a un cierto número, teniendo en cuenta que sus autores fueron más de cuatrocientos en el espacio de un siglo [38] y sus lectores-oyentes encontraron en ellos un eco de su propia búsqueda amorosa. Por esta razón, la literatura cortesana sigue siendo un reflejo privilegiado de la mentalidad medieval.

---

[36] Ib. p. 202.
[37] J. CHASSEGUET-SMIRGEL, o.c., p.70.
[38] J. SÉDAT, o.c., p. 187.

5. *Los movimientos evangélicos y la ilusión narcisista*

La búsqueda de la fusión primitiva en el encuentro del Yo y del Ideal no se expresa únicamente a través de movimientos cuya ideología se definiría por una tematización explícita de la Madre o de la Mujer. Se halla en el corazón de los grupos portadores de una utopía: la ideología totalizante y el jefe, que es su depositario, representan a la Madre original. El siglo XII conoce tales agrupaciones; forman incluso uno de los rasgos mayores de la revolución ideológica que se opera en esta época. Pensamos en la emergencia masiva de movimientos heterodoxos. Cuando releemos sus características comunes a la luz del psicoanálisis, llegamos a reconocer los indicios de un factor narcisista predominante [39].

Varias herejías de los siglos XI y XII se constituyeron en torno a un anti-clericalismo que tiene generalmente su fuente en lo que podríamos denominar una militancia moral. Esta atañe a la denuncia y a la contestación del «clero indigno», que vive en situación de concubinato o practicando la simonía. Inscribiéndose en la estela de la Reforma gregoriana, como, por ejemplo, sucede entre los patarinos, la crítica del clero dispone a menudo del apoyo de los promotores de la reforma. Por otra parte, la radicalización de las posiciones de quienes intervienen induce con frecuencia a los grupos contestatarios a rechazar globalmente la autoridad religiosa y espiritual del conjunto de la jerarquía eclesiástica.

Entre los valdenses, henricianos, patarinos y en otros grupitos de menor importancia, la crítica se transforma gradualmente en un rechazo de toda mediación en la vida espiritual. Se exalta la relación directa con Dios: una unión centrada en la vitalidad de la vida interior. La inmediatez de la relación excluye los sacramentos, en particular la penitencia acompañada de una confesión de las faltas, caso en que se contesta el poder de un individuo para otorgar el perdón en el nombre de Dios, con más razón si el individuo no ofrece algunos indicios de perfección moral.

---

[39] Nuestro estudio sobre los movimientos religiosos de los siglos XI y XII se inspira en los siguientes trabajos: J. B. RUSSEL, *Dissent and Reform in the Early Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1965; *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XI et XVIII siècles*. Communications et débats du Colloque de Royaumont (27-30 mayo 1962), Paris-La Haya, Mouton, 1968; T. MANTEUFFEL, *Naissance d'une hérésie, les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen âge*, Paris-La Haya, Mouton, 1963; S. RUNCIMAN, *Le manichéisme médiéval*, Paris, Payot, 1972; P. ALPHANDERY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII siècle*, Paris, Leroux, 1903; A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen âge occidental (VII-XII siècles)*, Paris, PUF, 1975.

La búsqueda de la perfección encuentra también un eco en el pesimismo moral que anima a estos movimientos religiosos. El tema de la «fuga del mundo», de sus preocupaciones materiales, de sus placeres y de sus frivolidades, no es sino un ejemplo. Podemos incluir la práctica de la pobreza tal como la valoran, entre otros, los valdenses y los humillados. Es como si la expansión económica de la época y la elevación del nivel de confort que acarrea, reclamara una reacción viva de los mismos que son a menudo sus primeros beneficiados (los comerciantes). Porque preciso es constatar que estos movimientos religiosos surgen y se desarrollan sobre todo en los medios urbanos, que son los que sufren con mayor virulencia las conmociones sociales de las transformaciones vividas en este período.

El pesimismo moral se traduce también en la ideología y en las prácticas que rodean la sexualidad. La sexualidad es considerada como la degeneración del hombre; no sólo hay que evitar su ejercicio, sino hasta el contacto con todo lo que puede referírsele. Así, el consumo de carne, alimento que se deriva del acto sexual, es prohibido con frecuencia.

> Es asaz desconcertante para un espíritu moderno ver al evangelismo desembocando en una actitud pesimista frente a la vida en todas sus formas y, particularmente en la procreación. Paradójicamente, el odio a la Iglesia visible y la voluntad de desolidarizarse del orden que está establecido conducen a un rechazo del mundo y de la carne más vigoroso que el que nunca se ha dado en el seno del monaquismo [40].

Los movimientos religiosos de aquella época, heterodoxos u ortodoxos, se inspiran ampliamente en una espiritualidad centrada en el retorno a los orígenes del cristianismo, es decir, a una proximidad de espíritu y de hecho con los evangelios y la comunidad primitiva. Esto implica, como sobrentendido, un juicio desfavorable a las formas del cristianismo que les son contemporáneas. El evangelismo se manifiesta ahora en comportamientos concretos: traducción de la Biblia a la lengua vulgar, lectura de los evangelios, argumentaciones teológicas basadas exclusivamente en las Escrituras, vida comunitaria inspirada en la comunidad primitiva, etc.

> En suma, todas las experiencias religiosas de este tiempo están marcadas por la voluntad de volver a la pureza original del cristia-

[40] A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen âge occidental (VII-XII siècles)*, Paris, PUF, 1975, p. 122.

> nismo. El ideal de la «Ecclesiae primitivae forma» viene a ser la referencia obligada de la nueva espiritualidad que al parecer de modo paradójico busca, en una fidelidad acrecida a los testimonios de los Apóstoles y al mensaje evangélico, la respuesta a los problemas planteados por una sociedad en mutación[41].

El evangelismo de estos movimientos espirituales viene acompañado generalmente de una fe en la presencia del Espíritu que tiende a desarrollar en el creyente una eclesiología de tipo carismático: la autoridad se basa más en las cualidades espirituales del individuo que en el mandato ligado a la función (ver los henricianos, los valdenses, los humillados). Se valora solamente la vida interior del creyente en detrimento de las necesarias mediaciones rituales e institucionales.

La emergencia masiva de los movimientos heterodoxos en la Edad Media se explica, en parte, por los cambios que se operan entonces en el conjunto de la vida social y religiosa. Tiene también cierta raigambre en las influencias exteriores que se filtran en Europa bajo el impulso de la expansión económica y de las cruzadas[42]. Si estas consideraciones nos permiten captar el contexto socio-cultural en que se desenvuelve la herejía, no logran empero dar cuenta de la permeabilidad de las conciencias a tales corrientes ideológicas. Las ideas de una época se introyectan en el pensamiento en la medida en que su perfil psicológico es susceptible de su influencia. En este sentido, nos parece que el factor narcisista permite comprender la audiencia y la popularidad de la herejía medieval.

Hay que recordar también que, en la dinámica social, las orientaciones ideológicas de los grupos que existen tienden a radicalizarse en la escalada que acompaña a las oposiciones. Bajo este aspecto, las actitudes adoptadas por las autoridades eclesiásticas frente a las aspiraciones religiosas que se expresan en los movimientos heterodoxos no son menospreciables. Si nuestra atención se fija más en la configuración ideológica de los grupos contestatarios, no olvidamos que el totalitarismo estuvo también presente en sus adversarios eclesiásticos. La Inquisición y la cruzada contra los albigenses son los ejemplos más explícitos.

---

[41] Ib., p. 83.

[42] Sobre el problema de los orígenes de la heterodoxia en la Edad Media ver, entre otros: C. THOUZELLIER, *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale*, en *Hérésie et sociétés dans l'Europe pré-industrielle XI-XVIII siècles.* Communications et débats du Colloque de Royaumont (27-30 mayo 1962), p. 105-113; R. MORGHEN, *Problèmes sur l'origine de l'hérésie aun Moyen Âge*, ib., p. 121-134.

Grundberger afirma que el narcisismo consiste en «el deseo de encontrar el paraíso perdido» de los orígenes prenatales [43]. Este deseo de la felicidad total, de la perfección, jamás es abandonado por el ser humano. No pudiendo satisfacerlo por sus propios medios, comienza por proyectar su realización sobre sus proveedores, para ajustarla luego en función de la realidad que cada vez integra más. La identidad adulta resulta finalmente de un proceso de duelo respecto al deseo: el adulto, más que el niño, consiente gradualmente a la alteridad y a la ambigüedad de la existencia. Las religiones, en la mayoría de las culturas, toman entonces el relevo del deseo narcisista prometiendo el advenimiento de un mundo mejor en recompensa del abandono de las satisfacciones inmediatas en la tierra.

> Encontramos las trazas del mismo delirio «fisiológico», si puede decirse, en la creencia en la inmortalidad: en efecto, al margen de las religiones que la han conceptualizado y de otros planos de proyección narcisista, esta creencia existe en cierta medida en todo individuo y sin ella no sería posible la vida; aparece bajo una forma muy profunda, que escapa a la percepción consciente, pudiendo desde luego coincidir perfectamente con una convicción intelectual opuesta. Ahora bien, este delirio es un legado fetal, porque el feto es inmortal, el tiempo no existe para él [44].

Hemos recordado anteriormente que el duelo del deseo fusional con la madre alcanza su punto de viraje en el período edípica. La sumisión a la prohibición del padre y la instauración del Superyó que le acompaña, obligan al niño a inscribir su búsqueda del Ideal en el registro de la realidad social y cultural. La hominización no es posible sino a este título. En los períodos de cambios históricos, los contenidos del Superyó —representados por las normas, las costumbres, las instituciones— tienden a pulverizarse bajo la presión de las mutaciones culturales. Tales períodos resultan entonces propicios a la resurgencia del deseo narcisista.

Los movimientos religiosos del siglo XII, y más particularmente los grupos heterodoxos, representan la manifestación del deseo vivido en período de mutación. Marcada por la búsqueda de los orígenes cristianos concebidos como el estado de perfección primordial, esta espiritualidad tiende a abolir, en las cosas de la fe, la distancia temporal así como

---

[43] B. GRUNDBERGER, o.c., p. 36.
[44] Ib. p. 32.

las mediaciones históricas. La comunidad primitiva, vista como modelo ejemplar, se convierte en objeto de una idealización: allí está la perfección, aquí no existe sino la perversión del cristianismo. La estrategia pastoral se define entonces como la voluntad de restaurar el estado de perfección original.

La idealización de los orígenes viene acompañada de una militancia moral donde predomina una diferencia narcisista entre el bien y el mal, el bueno y el malo. El maniqueismo radical o mitigado según el caso, y cuyos testigos más explícitos son los cátaros [45], permea de hecho el conjunto de la espiritualidad heterodoxa. Los «buenos» se hallan entre los que practican la identificación con la pureza original, estando los «malos» al lado de los sacerdotes indignos que viven en la inmoralidad, en la Iglesia que traiciona al Evangelio.

Narciso no puede tolerar el mal en sí mismo: debe, para sobrevivir, proyectarlo sobre una figura exterior que encarna totalmente el lado sombrío de la existencia. Es lo que parece producirse en la contestación que opone los movimientos heterodoxos a la institución. De hecho, en la crítica del clero se manifiesta una expectación de la perfección moral típica de la proyección narcisista. A ejemplo del párvulo que proyecta sobre sus padres la omnipotencia de que él mismo es incapaz, los creyentes aguardan de las autoridades religiosas (representantes simbólicos de las figuras parentales) que colmen cabalmente su vacío.

Paso a paso, la búsqueda de la perfección moral se transforma en rechazo de la mediación en todas sus formas: el clero, las instituciones, el lenguaje ritual. El narcisista quiere todo e inmediatamente; tolera mal la dilación y desea ser comprendido por los que le rodean, incluso cuando no ha expresado su deseo. Es la ilusión de los enamorados que, creyéndose solos en el mundo, creen poder colmar entre ellos sus deseos «adivinándolos sin habla ni parla», como lo sugiere la expresión familiar. Esta anorexia del lenguaje delata un deseo de relación fusional que anula las adquisiciones de la evolución psicosocial.

En el plano religioso, la búsqueda fusional asume la forma de búsqueda de relación directa con Dios, donde la pureza de la vida interior es enaltecida con detrimento del sentido de la encarnación, que no puede vivirse sin un consentimiento de la alteridad y de la ambigüedad de los

---

[45] ¿No llamaban a veces los jefes de este movimiento Perfectos a los que encarnaban la perfección accesible a muy pocos y que imponen una vida moral ejemplar, irreprochable?

seres y de los signos [46]. Bajo este aspecto, no sorprende que el rechazo de la mediación ritual, en ciertos casos (los henricianos y los valdenses, a título de ejemplo), recayera sobre el sacramento de la penitencia. Confesar las faltas a otro es reconocerse falible; este reconocimiento, jamás muy gozoso, se torna particularmente intolerable en un contexto donde predomina el factor narcisista.

La lógica de la idealización y desencarnación que le acompaña actúa también en la ideología sexual vehiculada al interior de algunos grupos heterodoxos de la Edad Media. Rechazo de la carne que Chasseguet-Smirgel asocia al rechazo del Yo corporal vivido en la regresión narcisista, típica, según ella, de todos los movimientos gnósticos.

> Si se tiene en cuenta la evolución del Yo tal como la describe Tausk, que postula la existencia de un Yo psíquico anterior al Yo corporal, vivido al principio como ajeno y cuya integración será la tarea del Yo psíquico, se comprende que, en el camino de vuelta a la fusión narcisista primaria, el sujeto viva su cuerpo como unos andrajos de los que debe desembarazarse para perder los límites que la encarnación le asigna [47].

Así, la utopía de los movimientos heterodoxos es creer que el proyecto evangélico, concebido como perfección moral, no puede realizarse sino al interior de sus comunidades. En este caso, el factor narcisista no reside en el seguimiento del Evangelio, que constituye el proyecto de todo cristiano, sino en la búsqueda de la perfección y en la exaltación del grupo. Ahí está la Ilusión. Es la misma búsqueda que encontrábamos en acción en el amor cortesano. Habría que releer también la trama de fondo de toda la literatura caballeresca de esta misma época, así como el ideal que anima a las cruzadas, a la luz de esta hipótesis narcisista. Encontraríamos seguramente la misma búsqueda de la perfección tanto en del Grial como en la de la tumba de Jesús (imagen del seno materno por excelencia), a la que va asociada la esperanza de una regeneración total [48].

---

[46] El deseo neurótico de la fusión en Dios se distingue de la búsqueda mística que pasa por la dura labor de la sumisión a la Ley encarnada en la regla monástica.

[47] J. CHASSEGUET-SMIRGEL, o.c., p. 72.

[48] Iba asociada a la cruzada una indulgencia plenaria, que debe entenderse como la promesa de una regeneración, de un retorno a la casilla de partida.

6. *En resumen*

Nuestros análisis han permitido mostrar que la metáfora materna, tal como la utiliza Francisco en la enunciación de su identidad, se inscribe en una corriente espiritual donde aparece con cierto predominio. El uso de la referencia a la madre no es sino una manifestación, entre otras, de un fenómeno más vasto de feminización de la experiencia y del lenguaje religioso.

La lectura psicoanalítica de este argumento sugiere, desde luego, comprenderlo como el indicio de un factor narcisista del que la idealización del objeto de amor se presenta como uno de los rasgos mayores. El factor narcisista se manifiesta, con más virulencia, en los períodos de mutación cultural, como es el caso de la época que nos ocupa. Por otra parte, la idealización de la mujer (o de lo femenino) y la búsqueda de una relación fusional que le subyace, no es peculiar de la experiencia religiosa, porque igualmente se halla en la moda masculina, en el amor cortesano y, de forma más sutil, en los movimientos heterodoxos de esta época. Se trataría de otros tantos indicios del factor narcisista que aparece así como un rasgo dominante de la mentalidad del siglo XII.

Capítulo 4

EL COMPONENTE NARCISISTA EN LA IDENTIDAD DE FRANCISCO

La investigación de la referencia materna en la enunciación de la identidad de Francisco nos permite sacar a luz la existencia de una dinámica fusional en su relación con lo femenino: de una parte, fusión con la madre y con la mujer —uno de cuyos indicios es la identificación— y, de otra, rechazo de la fusión con la madre y las mujeres en general que se traduce por un distanciamiento de las figuras femeninas. Sugeríamos comprender esta dinámica como dependiente del factor narcisista. Ahora nos proponemos releer la identidad de Francisco a la luz de esta hipótesis narcisista. El objetivo del presente capítulo es delinear los indicios de este factor y comprender su origen en el marco de las relaciones vividas entre Francisco y su entorno.

1. *Los rasgos narcisistas del joven Francisco*

Nuestro estudio de la juventud de Francisco, entendida como moratoria psicosocial, nos ha permitido sacar a luz la existencia de algunos rasgos típicos de su personalidad. De ellos, el más importante es seguramente la búsqueda de la gloria que parece impregnar todos sus años. «Sé que llegaré a ser un gran príncipe», decía, deseo que confirma su participación en la guerra contra Perusa y su proyecto de Cruzada en la Pulla.

Para el psiconálisis, el «grandiosismo» se presenta como una de las características dominantes de la personalidad narcisista. Ser el mejor, el mayor, el más fuerte, es un legado de la omnipotencia original, omni-

potencia que el individuo narcisista jamás abandona. En este caso, la confirmación otorgada por el éxito no basta. La personalidad grandiosista tiene que encontrar en la mirada y en la estima a otro una respuesta a su necesidad de reconocimiento y de confirmación.

> El ser «grandioso» es *admirado por doquier* y necesita esta admiración, no puede vivir sin ella. *Debe* lograr brillantemente todo lo que emprende y lo consigue (jamás emprende nada sin estar seguro de lograrlo). Se admira *él mismo* de sus cualidades: de su belleza, inteligencia, talento, éxitos y buenos resultados [1].

La búsqueda de la admiración la encontramos activa en la existencia de Francisco. El exhibicionismo indumentario es quizás su indicio más revelador. Otros gestos hacen adivinar su traza: la prodigalidad con los amigos, la cortesía y la amabilidad durante la estancia en las prisiones de Perusa, lo mismo que la generosidad en la peregrinación a Roma.

> Y así con gran fervor, metiendo la mano en su bolsa, la sacó con cuantas monedas pudo arramblar y, echándolas por la ventanilla del altar, produjeron tanto ruido que todos los presentes *se quedaron admirados de la espléndida limosna* (TC 10)[2].

Este gesto, teatral si alguno, depende por completo de la vena narcisista: además de la limosna, lo que parece entonces buscarse es el efecto sobre el «público» y, en este caso, el público responde con la admiración. En el mismo orden comprendemos la anécdota concerniente a la limosna al pobre que se presentó en la tienda de Bernardone.

> Un día en que, embebido en el negocio, estaba en el mostrador en que vendía telas, se le presentó un pobre que le pedía limosna por amor de Dios; mas, cautivado como estaba por el ansia de riquezas y por las preocupaciones del comercio, le negó la limosna. Iluminado luego por la gracia divina, se reconvino a sí mismo de censurable

---

[1] A. MILLER, *Le drame de l'enfant doué. À la recherche du vrai Soi*, Paris, PUF, 1983, p. 53. El subrayado es del autor. En el mismo sentido, Grundberger habla de un sentimiento de valor que define la orientación narcisista: «El valor es una noción clave para comprender el narcisismo; no se trata de un valor que expresa una estimación objetiva y que puede ser contrastado, sino de todo lo contrario, del valor en sí, intrínseco, sin soporte ninguno y que no está ligado a ningún mérito o cualidad,... en cada uno de nosotros vive un narcisista que quiere ser amado por sí y no por sus méritos, es decir por sus cualidades, de las que sin embargo (por añadidura) puede sentirse orgulloso». B. GRUNDBERGER, *Le narcissisme, essai de psichanalyse*, Paris, PUF, 1975, p. 31.

[2] El subrayado es nuestro.

> rusticidad, diciéndose: «Si el pobre te hubiera pedido algo en nombre de algún gran conde o barón, de seguro que se lo hubieras dado; pues ¡con cuánta más razón debiste hacerlo por el Rey de reyes y Señor de todo!» (TC 3).

En un primer tiempo, Francisco, todo ocupado en las cosas del comercio familiar, rehusa responder a la petición del pobre; luego, cambiando de parecer, se reprocha de haber sido grosero y jura no rehusar jamás una petición hecha en el nombre de Dios. Hemos subrayado ya cómo Francisco actuaba, en este episodio, en el nombre de un imperativo superyóico marcado con el sello de un ideal narcisista. Su motivación no reside entonces en una sensibilidad por el otro, en el caso el pobre, sino más bien en la conformación a una norma moral investida de la imagen de perfección y de grandiosidad (encarnada en las figuras de los grandes condes, de los barones o del Rey de Reyes). Al límite, el envite no es tanto aliviar el sufrimiento ajeno como salvaguardar en Francisco su propia imagen de «buen cristiano».

El ser narcisista, obsesionado por el deseo del éxito y por el afán de estima ajena, se vuelve a menudo encantador: construye sus relaciones a modo de seducción. En este sentido, lo encontramos frecuentemente bajo los rasgos del hombre afable, gentil, «bien educado», conocedor de las buenas maneras y preocupado siempre, al parecer, del bienestar de su entorno. De hecho, lo que busca esta persona en sus comportamientos, variantes de una forma de donjuanismo, es siempre el reconocimiento y la aprobación de un público; reacción como en espejo donde, al límite, el objeto (es decir, el otro en su alteridad y en su deseo) queda oculto. Esta característica narcisista de la personalidad es lo que encontramos en el episodio reportado del joven Francisco.

> Era como naturalmente cortés en modales y palabras; según el propósito de su corazón, nunca dijo a nadie palabras injuriosas o torpes; es más, joven juguetón y divertido, se comprometió a no responder a quienes le hablasen de cosas torpes. Por todo esto corrió su fama por toda la provincia, y muchos que le conocían decían que llegaría a ser algo grande (TC 3)[3].

[3] Comprendemos en el mismo sentido la referencia a su jovialidad y generosidad en el ejercicio de su oficio (TC 2). La larga descripción de Celano es igualmente sugestiva, aunque depende, en ciertos aspectos, del estilo literario del autor: «Más aún, aventajando en vanidades a todos sus coetáneos, mostrábase como quien más que nadie incitaba al mal y destacaba en todo devaneo. Cautivaba la admiración de todos y se esforzaba en ser el primero en pompas de vanagloria, en los juegos, en

Que el joven Francisco se nos presenta como un individuo fuertemente caracterizado por un componente narcisista, no cabe dudarlo. Este componente se infiltra en todo el itinerario espiritual de nuestro personaje, y esto, hasta el fin de su larga búsqueda religiosa. Lo que por el momento nos importa es comprender el origen de esta configuración del deseo o, por lo menos, su dinámica interna. El psicoanálisis nos enseña a encontrar su punto de anclaje en la relación primordial vivida entre el niño y su madre. ¿Qué significa esto?

Hemos recordado ya, en la estela de Grundberger, que el narcisismo es el legado de la época prenatal, en que el individuo es «para sí mismo su propia norma». En la situación normal, una parte de la estima de sí, inherente a dicha estancia, se conserva gracias, de un lado, al auto-investimiento pulsional del organismo y, de otro, a la atención del medio ambiente y a los cuidados prodigados por la madre (o su sustituto).

> Naturalmente, el niño de pecho, al tiempo que recibe las estimulaciones y las gratificaciones de un «objeto» —la madre— como también de su propio cuerpo, no percibe todavía sino sensaciones agradables o desagradables. En este sentido, nos está permitido describir sus manifestaciones pulsionales en general como «narcisistas». Pero conviene notar que representan, no sólo unas descargas pulsionales hacia el interior, hacia sí, sino que el niño de pecho dispone, desde el nacimiento, de unas vías biológicas predestinadas, aunque limitadas, para las decargas hacia el exterior que anuncian las descargas orientadas hacia el objeto [4].

En este sistema de intercambio original, el niño se ve confirmado y reconocido en sus necesidades primarias por la respuesta que puede a la vez darse a sí mismo (auto-erotismo) y ser dada por su entorno. Este reconocimiento está en la base del sentimiento de confianza en sí y en el mundo, como lo mostró Erikson. Alice Miller habla, por su parte, de un «narcisismo integrado», para calificar la organización dinámica de esta relación.

---

los caprichos, en palabras jocosas y vanas, en las canciones y en los vestidos suaves y cómodos; y como era muy rico, no estaba tocado de avaricia, sino que era pródigo; no era ávido de acumular dinero, sino manirroto; negociante cauto, pero muy fácil dilapidador. Era, con todo, de trato muy humano, hábil y en extremo afable, bien que para desgracia suya. Porque eran muchos los que, sobre todo por esto, iban en pos de él obrando el mal e incitando a la corrupción; marchaba así, altivo y magnánimo en medio de esta cuadrilla de malvados» (1C 2).

[4] E. Jacobson, *Le soi et le monde objectal*, Paris, PUF, 1975, p. 19. Sobre el proceso en marcha en la formación inicial ver ib., p. 13-32.

Este tipo de relación requiere, de los padres, un desprendimiento, una libertad respecto a su propia infancia y a sus propias necesidades narcisíacas, que las condiciones comunes de desarrollo jamás la posibilitan de una manera cabal. En los hechos, cada padre conserva en sí las zonas grises de insatisfacción heredadas de su infancia. En el ejercicio de la tarea parental, tiende a revivir sus deficiencias y a colmarlas por persona interpuesta. A este respecto, J. Chasseguet-Smirgel recuerda cómo la maternidad viene a ser, para las mujeres, una manera de recrear el vínculo fusional (y el investimiento narcisista que le está asociada) con su madre y de compensar, en el ejercicio de su papel, el vacío heredado de su evolución psicosocial.

> La diferencia de sexos lleva a la niña hacia el padre y, si —siempre en la perspectiva que hemos adoptado— su erotismo sale al encuentro de su deseo de abolir la distancia entre el ideal del Yo y el Yo en la fusión narcisista primaria, no es menos cierto que le permite en cierta manera conciliar su deseo erótico que va hacia el padre, y su deseo de encontrar la fusión primitiva con la madre: es la maternidad [5].

Cierto, si la mujer vive más intensamente el deseo fusional en la maternidad, quizás a causa del vínculo simbiótico que se inscribe en el corazón mismo de la gestación de la que es depositaria única, hay que entender bien que el investimiento narcisista del niño en el ejercicio de la «parentalidad» puede ser también cosa del padre. Éste jamás queda completamente desprendido del vínculo primordial vivido en su propia infancia y le acecha siempre la tentación del retorno fusional [6]. Así, la relación parental, tanto desde el punto de vista materno como paterno, jamás está exenta del investimiento narcisista. En este sentido, podemos pensar que la diferencia entre lo normal y lo patológico jamás es cuestión de estructura sino de grado.

En el caso de perturbaciones narcisistas más acentuadas, la investigación psicoanalítica destaca la existencia de una exacerbación del conflicto que rodea el modo de relación vivida entre el niño y los padres

---

[5] J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *L'Idéal du Moi. Essai psychanalitique sur la «maladie d'idealité»*, Paris, Tchou, 1975, p. 49.

[6] Para convencerse de ello baste con pensar en la problemática de las relaciones hombres-mujeres, donde jamás está ausente la imagen de la madre, tanto para el hombre como para la mujer. Lo mismo se diga del espinoso problema del incesto: ver al respecto H. VAN GIJSEGHEM, *L'inceste père-fill*, en *La vie médical au Canada français* (4 de marzo de 1975) 263-271.

en general y, más particularmente, el modo de relación tramada con la madre. En la mayoría de los estudios casuísticos de perturbaciones narcisistas, los padres se presentan a menudo como personas con necesidades narcisistas insatisfechas, lo que significa que buscan a lo largo de sus vidas lo que sus propios padres no pudieron darles en el momento oportuno: «Un ser que se les adapte totalmente, que les comprenda enteramente y los tome en serio, que los admire y les obedezca ciegamente»[7]. Tal tipo de padre va buscando, en la relación con sus hijos, una satisfacción que esperó en toda su infancia sin recibirla nunca.

> *Sus propios hijos* son los mejor situados para dar esta satisfacción de recambio a sus padres. En efecto, un recién nacido depende enteramente de sus padres, para lo bueno y lo malo. Tiene necesidad de su ayuda para sobrevivir y hará, por tanto, todo para no perderla, como una pequeña planta que se vuelve al sol[8].

En esta relación especular los papeles se invierten por completo: ya no es la madre o el padre quien gratifica al hijo respondiendo a sus necesidades (cosa que por otra parte puede hacerse muy bien); es el niño quien asegura al adulto ajustándose a sus expectativas. Poco a poco, el niño acaba negándose sus propias necesidades para ajustarse a las de su entorno; sólo a este precio le es posible la supervivencia emocional. Una de las consecuencias de esta adaptación se traduce en la imposibilidad de vivir conscientemente las propias emociones por miedo a perder el amor y estima ajenos: la identidad se construye entonces en rededor de un falso Yo, de una imagen a conservar. El individuo desarrolla una aptitud para injertarse, por así decir, en las necesidades de otros, para mantener el entorno como debió hacerlo, niño tierno, con sus propios padres.

> Esta aptitud se desenvuelve luego y se perfecciona, hasta que estos niños se convierten en madres (confidentes, consoladores, consejeros, apoyos) de su madre y se ocupan de sus hermanos y hermanas

---

[7] A. MILLER, o.c., p. 19. Los dichos de Miller sobre el investimiento narcisista de tal tipo de madre coinciden con las observaciones de Erikson sobre los padres del individuo que adolece de perturbaciones de identidad: «Estas madres aman, pero de un modo exasperante e ntrusivo. Están tan ávidas de aprobación y aceptación que agobian a sus hijos con complicadas quejas, en especial relativas a los padres, y diciéndoles que ellos, los hijos, son la única razón para que su madre continúe existiendo» (E. ERIKSON, *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1985², p. 152)

[8] A. MILLER, o.c., p. 19.

> menores, desarrollando, para terminar, *un sensor particular de las señales inconscientes de las necesidades de otros* [9].

El investimiento narcisista del niño por sus padres no significa que la relación carezca de apego afectuoso. Muy al contrario, a título de objeto narcisistía, el niño será apasionadamente amado, adulado, mimado, pero raramente por él mismo o sólo a condición de que responda a las expectativas parentales. Sobre esta trastienda arraigan y se desarrollan las perturbaciones narcisistas. Porque un niño así no puede sino buscar el amor ajeno en la realización de cosas llamativas y de la seducción: es el sentido del grandiosismo:

> El ser grandioso no puede deshacer el lazo trágico que une la admiración y el amor. Por una compulsión repetitiva busca insaciablemente la admiración, que sin embargo jamás le colma, porque la admiración no se identifica con el amor. Es la satisfacción de recambio de la necesidad primaria, inconsciente de ser respetado, tomado en serio y comprendido [10].

Es algo de lo que parece producirse en el caso del joven Francisco. Su motivación primera, en la gestión de sus relaciones, parece residir más en una auto-admiración por el entorno interpuesto que en el encuentro efectivo del otro. ¿Cabe encontrar, en la dinámica familiar, indicios de un investimiento narcisista que nos permitan comprender su grandiosismo? No sabemos nada de la tierna infancia de Francisco y de las condiciones que rodearon la relación con su madre. Sobre este punto, también a nosotros nos toca hacer el duelo acerca de los orígenes. Pero, en la adolescencia, esta relación parece bien marcada por el sello de la fusión. De otra parte, las primeras biografías nos enseñan que era el hijo predilecto de su madre.

> Su madre, que le amaba más que a los demás hijos, le permitía obrar así, no sin observar lo que hacía y admirándolo detenidamente en su corazón (TC 9) [11].

Esta admiración se traduce también en la complicidad vivida en ausencia del padre, como lo hemos ya mostrado. De otra parte, Pica

---

[9] Ib., p. 20. Miller añade por otra parte «que estos pacientes no sólo disponen habitualmente de una facultad de introspección poco común, sino que saben a menudo comprender lo que siente los otros» (Ib., p. 17).

[10] Ib., p. 55.

[11] Hablando del perfil narcisista masculino, Miller escribe: «Es el hijo *preferido* de su madre y, en la situación de seducción, es también su objeto sexual privilegiado» (Ib., p. 57).

rumia, respecto a su hijo, grandes ambiciones. A las mujeres de Asís que la cumplimentan «por la grandeza de alma y limpieza de costumbres de Francisco», responde: «Veréis que por sus méritos llegará a ser hijo de Dios» (2C 3). Expresión que traduce el deseo, conocido por tantas madres, de ver a su primogénito, con preferencia a los demás, llegar a ser «alguien» [12].

En el caso de Pica, la ambición se expresa más particularmente en la elección del nombre de Juan que había hecho para Francisco en el momento de su nacimiento. Referencia a Juan Bautista, nombre portador de todo un programa que, es lo menos que cabe decir, no es de los más simples; porque, en su humildad, Juan Bautista encarna una figura grandiosa que le relaciona íntimamente con Jesús. Después de Jesús, es una de las figuras dominantes de la espiritualidad cristiana y particularmente exaltada en la Edad Media. Expresión del deseo grandioso de Pica que Francisco lo lleva y la integra en su vida adulta, puesto que Juan Bautista —lo recuerdan los mismos biógrafos— ocupa un lugar privilegiado en su espiritualidad. En cierto modo, su identidad religiosa, la que adopta después de la conversión, se inscribe en parte en la realización del deseo materno: como Juan, se hace anacoreta y se convierte, según sus propias palabras, en el «heraldo del gran rey».

El investimiento narcisista, por parte de la madre, puede comprenderse también en el contexto de la dinámica familiar que podemos sospechar a base del material hagiográfico. En la hipótesis de que Pica hubiera salido realmente de tronco francés y de linaje caído, hipótesis a la que otorgamos más crédito que los historiadores tradicionales, es mujer que se halla en Asís en tierra extranjera. Es, por hablar el lenguaje de nuestra época, una inmigrante, una desarraigada que hubo de podar el fondo socio-cultural de su identidad para configurar sus contornos según las exigencias del nuevo medio ambiente. Erikson mostró bien, sobre la migración, cómo el desarraigo que ésta ocasiona se traduce en un sentimiento de «pérdida de identidad», que se convierte a menudo en un momento propicio al resurgimiento de los viejos conflictos no-resueltos y, más específicamente, los conflictos ligados a la relación primordial.

> Toda experiencia que perturba o desarraiga profundamente a un individuo, trae apareada una regresión parcial, tanto a la esperanza

[12] En la mayoría de las historias de casos, el primogénito de la familia es el que lleva, más que los otros, el peso de los deseos parentales; es, con más razón, el hijo del amor narcisista.

básica de reconocimiento como al horror básico ante la posibilidad de que aquél no se produzca: la identidad muerta [13].

Además, a título de esposa de Pedro Bernardone, mercader y viajante, Pica tiene que hallarse sola en muchas ocasiones. ¿Qué le queda a una mujer en tales circunstancias? Nada nos hace presumir que se atareara en el comercio de su marido, como fue el caso de algunas mujeres de la época [14]. Doble soledad, pues, que podría disponer a la madre a dejar en las manos de su hijo todo el cuidado de responder a su vacío, lo que explicaría, en parte, el investimiento narcisista que ella hace en Francisco.

Sin embargo, la relación de Pica con su hijo no es solamente fusional y narcisista. Los pocos indicios que poseemos permiten entrever una mujer capaz de dejar vivir a su hijo, incluso atropellando su propio deseo. Encontramos su expresión típica en el período en que contraviene una sanción paterna para liberar al hijo de la reclusión y dejarle partir.

> Entonces su madre, que no aprobaba la conducta de su marido, se quedó sola con el hijo y *le habló tiernamente*. Mas, como palpara que era imposible hacerle mudar de propósito, se le conmovieron las entrañas y *lo soltó de la prisión, dejándolo salir libremente* (TC 18) [15].

Este gesto libertador está lejos de ser el de una persona que persistiera en el mantenimiento del lazo simbiótico a pesar de los esfuerzos del otro por deshacerlo. Desde luego, intenta meter en razones (en *sus* razones) a Francisco, pero su empatía con el deseo de su hijo le permite un descentramiento de su interés exclusivo y un reconocimiento de la alteridad. En cierto modo, este aspecto de la relación de Pica encarna lo que Miller entiende por el tipo de relación favorable a la integración del narcisismo y a la emergencia del «verdadero Yo». En este sentido, estaríamos inducidos a creer que la relación que une a Francisco con su madre constituye el polo más sano de la dinámica familiar. En la medida en que la ternura de que hace gala en el episodio mencionado es reveladora de su calidad relacional, podemos sospechar que en esta relación pudo Francisco acopiar su potencial de confianza y ternura ulteriormente

---

[13] E. Erikson, *Ética y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Lumen-Horné, 1993² p. 74.

[14] Ver al respecto E. Power, *Les femmes au Moyen Âge*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 63-89.

[15] El subrayado es nuestro.

desplegadas. Es al menos lo que nos sugiere la importancia de la metáfora materna en la enunciación de su identidad.

Más revelador nos parece el tipo de relación que une a Francisco con su padre. Desde el punto de partida se nos presenta Bernardone con los rasgos de un ser cuya afirmación del deseo pasa por una simple y llana negación del deseo del otro. Así es como leemos su actitud en el episodio de la elección del nombre de Francisco, donde el deseo de la madre es negado totalmente en provecho del deseo del padre.

> pero su padre, de regreso de Francia, le llamó luego Francisco (TC 2).

Hemos subrayado el sentido del deseo paterno sobre el porvenir del hijo, que se expresa en la elección del nombre. Para Bernardone, el comercio simboliza su triunfo y el medio con que emergió de su condición de *minor* para acceder al rango de los *maiores*. Pero este bienestar material no le basta, como tampoco le basta el poder recientemente adquirido por la constitución de la comuna. Lo que busca Bernardone, a la manera de muchos contemporáneos suyos, es el prestigio, que se otorga por el acceso a la nobleza. Este deseo lo sospechamos en el siguiente pasaje de la *Leyenda*:

> Por eso, sus padres le reprendían muchas veces por los despilfarros que hacía con su persona y con sus compañeros, pues *más que hijo suyo, parecía el de un gran príncipe*. Mas como sus padres eran muy ricos y *le tenían mucho cariño, no querían disgustarlo* (TC 2) [16].

Y cuando Francisco proyecta acudir a la cruzada, otra ocasión de ennoblecerse y hacer redundar la gloria sobre la familia, el padre no parece tener objeciones. Hasta puede creerse que él mismo se implica en los preparativos. En otras palabras, Bernardone está orgulloso de su hijo y bajo ciertos aspectos se le comprende, pero su orgullo es totalmente narcisista y no tolera —la continuación de la historia lo revela— que no tenga rango. A este propósito escribe Miller:

> Junto al *orgullo* que pueden sentir los padres de tener un hijo tan dotado, se oculta, peligrosamente cercana, la *vergüenza* que sentirán si no colma sus expectativas [17].

---

[16] El subrayado es nuestro.

[17] A. MILLER, o.c., p. 54. Subraya el autor.

Las cóleras de Bernardone, en el momento de la conversión de Francisco, nos parecen de este orden. Su hijo primogénito, sobre el que ha fundado todas sus esperanzas, contrarresta la realización de su deseo. Ya no es el joven encantador, ambicioso, ávido de gloria que a imagen de su padre, busca el prestigio. Peor todavía, viene a ser su contrapartida, encarnando lo que a sus ojos representa todas las características de la identidad negativa. De hecho, la cólera es proporcional al deseo investido. Se comprende que por uno y otro lado, en el padre como en Francisco, el conflicto sea en cierto modo insuperable. El primero se defiende contra lo que se le manifiesta como un fracaso. Sus reacciones en el proceso ante el obispo de Asís son de este orden [18]. Jamás perdonará —los biógrafos dan a entenderlo— la herida narcisista que le ha infligido su hijo. Esto es al menos lo que podemos comprender del episodio que se despliega tras la conversión de Francisco.

> Su padre, en cambio, viéndole en tan abyecta condición, se requemaba de sentimiento y, por lo mismo que le había amado mucho, se avergonzaba tanto y tanto sufría al contemplar la carne de su hijo casi extenuada por la excesiva penitencia y por el frío, que donde quiera lo encontraba lo maldecía (TC 23).

En cuanto a Francisco, no ahorra medios para romper el lazo fusional que le une a su padre. Ya la escena del desnudamiento ante el obispo de Asís viene acompañada de un reniego de la paternidad de Bernardone. No parece ausente cierta tensión: la alusión de Francisco al dinero por el que «se atormenta tanto su padre» da a entender que Francisco había captado hasta qué punto, en la organización del deseo paterno, la posesión material tenía más importancia que los proyectos de su propio hijo [19]. Más significativa todavía de su animosidad es la réplica de Francisco a las maldiciones lanzadas por su padre.

> *Dándose cuenta el varón de Dios de las maldiciones de su padre, se buscó un hombre pobrecillo y humilde que hiciera de padre*, y le dijo: «Ven conmigo y repartiré contigo las limosnas que me den. Y cuando vieres que mi padre me maldice y yo te dijere a ti: Padre,

---

[18] «Su padre, enfurecido de íntimo dolor y de ira, cogió el dinero y todos los vestidos y se los llevó a casa. Pero aquellos mismos que presenciaron la escena se indignaron contra él por no haber dejado ni una mínima prenda» (TC 20).

[19] Mucho más tarde podrá escribir todavía Francisco: «Todos vosotros sois hermanos; y entre vosotros no llaméis a nadie padre sobre la tierra, pues uno es vuestro Padre, el que está en los cielos» (1R 22, 33-34).

> bendíceme, tú harás sobre mi la señal de la cruz y me bendecirás en vez de él». Así, cuando aquel pobre hombre le daba la bendición, el varón de Dios decía a su padre: «¿No piensas que Dios puede darme un padre que me bendiga contra tus maldiciones?» (TC 23)[20].

Los niños, cuando se sienten amenazados por el apremio del deseo paterno, tienen el arte de tocar las zonas frágiles de los adultos que les dominan con su chantaje afectivo. A menudo es la única arma disponible para liberarse de los lazos fusionales que los unen a sus padres. Ello resulta también revelador del sufrimiento que tienen y que arraiga en el sentimiento, profundo y creído de verdad, de no haber sido jamás amados por sí mismos, sino más bien por la imagen ideal de que eran depositarios. En este episodio, Francisco no escapa a la regla y su reacción, cargada al menos de agresividad, delata el sentido de su dolor (las maldiciones del padre, nos dan a entender los biógrafos, le preocupaban).

De hecho, en todo este período se nos presenta el padre de Francisco como un hombre de identidad frágil, cuya seguridad se basa solamente en el éxito y en el prestigio. Así es como se inviste a sí mismo y construye sobre este mismo registro la relación con su hijo. Cuando éste, por emplear los términos de Miller, «desinfla el sueño», el padre se desploma. Su cólera no sería entonces sino una reacción defensiva bien comprensible contra su propia depresión. Bajo diversos aspectos, el investimiento narcisista paterno parece más importante que la de la madre. Esto es al menos lo que podemos concluir de la lectura de las fuentes. En semejante contexto no sorprende que el conflicto, de sabor edipiano, se viva más intensamente con el padre y que Francisco, no reconociéndose ya en esta figura de identificación, busque la fuente de su nueva energía en la herencia materna. Se comprende también por qué la nueva identidad de Francisco se construye en torno a una voluntad explícita de borrar todo lo que podría identificarlo con su padre: dinero, prestigio, poder, etc.

En la medida en que la «Ley del padre» se desacredita —queda efectivamente desacreditada en la escena del desnudamiento ante el obispo de Asís—, podemos comprender que, a nivel de lo inconsciente, Francisco viva en la perspectiva de una regresión fusional a la madre. Tanto más cuanto que la madre se presenta como una figura positiva de identificación. En términos psicoanalíticos, la regresión significa la «muerte psíquica» del sujeto, puesto que el sujeto se ha constituido

[20] El subrayado es nuestro.

originalmente sobre la base del rechazo de la fusión y sobre la diferenciación. La perspectiva del retorno efectivo al primer objeto de amor —forma de incesto imaginario— no puede no ser generadora de angustia y los individuos se defienden de ella por el distanciamiento del objeto. Es lo que parece producirse en Francisco, en su firme voluntad de pertrecharse, él y sus hermanos, en su relación con las mujeres». Nuestra interpretación se apoya, entre otras cosas, sobre el hecho de que la prohibición atañe también a las relaciones de un padre con sus propias hijas.

En resumen, la dinámica de este triángulo familiar, constituido por el padre, la madre y el hijo, aparece estructurado en torno a la fusión narcisista donde nadie parece capaz de encarnar la prohibición —es decir el corte del lazo simbiótico—, cosa que en principio debería ser el papel del padre, «guardián de la Ley». Pero, como acabamos de verlo, el padre no se halla en condiciones de ejercer tal papel. En semejante contexto cabe comprender por qué el joven Francisco se nos presenta con los rasgos de un individuo dominado por la búsqueda narcisista cuya figura simbólica principal sigue siendo el afán de la gloria. Se capta también mejor por qué su juventud asume la forma de una adolescencia prolongada donde la identidad adulta no está todavía consolidada. De hecho, el individuo narcisista no puede vivir un genuino sentimiento de identidad porque ésta se ha construido a base de un falso Yo[21]. En el caso de Francisco, la vida se encargará de imponer la prohibición que el padre no supo imponer.

2. *La conversión como proceso de integración de la herida narcisista*

En el primer capítulo sobre la conversión hemos subrayado que la derrota sufrida en la guerra contra Perusa aparece a la lectura de las fuentes, como el primer fracaso de Francisco. Antes de este episodio, en efecto, todo parece salirle a pedir de boca: el cariño con que le rodean los padres, el trabajo, los amigos, la estima y la admiración de la gente, etc. A partir de este instante el tono cambia y Francisco es presentado como un individuo a la busca desesperada de un «objeto perdido». En

[21] «Aparentemente graves problemas de identidad afectan sólo a los neuróticos que tienen conflictos específicamente narcisistas, así como los pacientes marginales y los psicópatas» (E. Jacobson, p. 38).

el plano literario, este cambio se traduce en la organización espacial de la acción: lo ante-Perusa se caracteriza por el hecho de que el conjunto de la acción se desarrolla dentro de los muros de Asís, donde Francisco está colmado por la existencia; a la inversa, lo post-Perusa se define por el vacío y la andanza errática vivida sobre todo fuera de la ciudad: Roma, las grutas, los rincones aislados, los caminos, etc. Esta dinámica de la plenitud en la inclusión y del vacío en la exclusión no carece de relaciones con la problemática narcisista. En efecto, la búsqueda del objeto y, por consiguiente, de la identidad, no es posible sino después de la exclusión del mundo del seno materno, reino de Narciso. El paraíso del seno materno, a su vez, se define por un estado de equilibrio y por la indiferenciación entre el sujeto y el objeto: es el lugar de la plenitud.

Releída a la luz del psicoanálisis, la derrota de Perusa se comprende como un punto de viraje en la organización narcisista de la identidad de Francisco. Más precisamente, aparece como una herida infligida a la imagen ideal sobre la que hasta entonces se había edificado su personalidad. De hecho, en aquel momento, el espejo que constituye la realidad ambiente, vivida hasta entonces como confirmación de la grandiosidad, se quiebra. Y ya no puede remitir el reflejo esperado. Esta quiebra-herida, en el caso de las personalidades narcisistas, es con frecuencia la ocasión, el detonante de episodios depresivos, reacciones defensivas contra la angustia creada por la resurgencia de la falta. De hecho, el narcisista está siempre confrontado con dos alternativas posibles: la grandiosidad o la depresión, dos modos de funcionamiento que dependen del mismo y único deseo de omnipotencia.

> La depresión, un sentimiento de vacío, una impresión de alienación de sí, de la sinrazón de la existencia los acechan y los invaden en cuanto les falta la droga de la «grandiosidad», en cuanto no son *on top*, en cuanto no son la vedette, o tienen el sentimiento de no hallarse a la altura de una imagen ideal que se han hecho de su Yo. Entonces son presa de la angustia, de la vergüenza y de sentimientos de culpabilidad [22].

Tal es lo que parece producirse en el caso de Francisco después de su estadía en las prisiones de Perusa [23]. Hemos mostrado cómo este

---

[22] A. MILLER, o.c., p. 17. En el mismo sentido B. GRUNDBERGER, o.c., p. 255-279.

[23] «Quebrantado por larga enfermedad, como ha menester la humana obstinación, que difícilmente se corrige si no es por castigo, comenzó a pensar dentro de

período de conversión recela indicios de lo que Erikson llama la «confusión de identidad»: confusión de papeles, disolución del sentido del trabajo y de la perspectiva temporal, problemas de intimidad, etc. En realidad, esta confusión no es más que la traducción, a nivel del Yo, de un derrumbe depresivo en el sentido en que lo entiende Miller. En el caso de Francisco, la depresión se nos ha presentado ya como dominada por el tema del sufrimiento, que se traduce, entre otras cosas, por una identificación con diferentes formas de marginalidad: pobres, leproso, mujer corcovada. Otra manifestación encontramos en el hecho de que, durante este largo período, Francisco se aísla y se atormenta a propósito de su pasado.

> Uno tras otro se sucedían en su mente los más varios pensamientos, y con tal insistencia que lo conturbaban duramente. Se abrasaba de fuego divino en su interior y no podía ocultar al exterior el ardor de su espíritu. Dolíase de haber pecado tan gravemente y de haber ofendido los ojos de la divina Majestad; no le deleitaban ya los pecados pasados ni los presentes; mas no había recibido todavía la plena seguridad de verse libre de los futuros. He aquí por qué cuando salía fuera, donde su compañero, se encontraba tan agotado por el esfuerzo, que uno era el que entraba y parecía otro el que salía (1C 6).

Objetivamente, la culpabilidad que rodea sus «pecados de juventud» no tiene raíz alguna en las informaciones que nos suministran las fuentes. Francisco fue sin duda un vividor, pero nada nos hace creer que fuera tamaño pecador. El sentido de la culpabilidad hay que buscarlo en otra parte. La hipótesis narcisista nos ayuda a captar mejor lo que está en juego. Grundberger recuerda al respecto cómo la búsqueda narcisista está siempre marcada por el sello de la culpabilidad. Por encima de la explicación moral que atribuiría a la ideología cristiana cierto rechazo del amor de sí [24], el autor sugiere ver en los fantasmas que rodean la raíz

---

sí cosas distintas de las que acostumbraba. Y cuando, ya repuesto un tanto y, apoyado en un bastón, comenzaba a caminar de acá para allá dentro de casa para recobrar fuerzas, cierto día salió fuera y se puso a contemplar con más interés la campiña que se extendía a su alrededor. Mas ni la hermosura de los campos, ni la frondosidad de los viñedos, ni cuanto de más deleitoso hay a los ojos pudo en modo alguno deleitarle. Maravillábase de tan repentina mutación y juzgaba muy necios a quienes amaban tales cosas. A partir de este día comenzó a tenerse en menos a sí mismo y a mirar con desprecio cuanto antes había admirado y amado» (1C 3-4).

[24] Además, habrá que tener en la mente que la moral cristiana reposa en el amor del prójimo, cuya medida-base sigue siendo el amor de sí: ama a tu prójimo *como a ti mismo*.

del narcisismo (es decir la vida fetal y el deseo de retorno a la madre), la explicación del sentimiento de culpabilidad.

> Ahora bien, si el acceso a la totalidad narcisista se confunde en el Inconsciente con el retorno al seno materno, comportando obligatoriamente este retorno el coito con la madre, viene a ser a una la realización del incesto... A nuestro entender, la causa directa de la culpabilidad debe buscarse no en el hecho en sí que quiere que toda realización narcisista se confunda de consuno, a cierto nivel, con la hipóstasis cristiana y con la realización del edipo, sino, al contrario, en el hecho de que esta realización es imposible por la razón simplicísima de que el deseo narcisista se remonta a un estado narcisista precoz casi absoluto, ...pero ya traumatizado por frustrado y, por consiguiente, culpabilizado [25].

La referencia a la fusión primitiva y a su acoplamiento edípico nos permite comprender, al menos en parte, el sentimiento de culpabilidad que invade a Francisco en el momento de la conversión. En nuestra investigación de la figura materna hemos visto hasta qué punto las cuestiones dependientes de la relación con las mujeres suscitaban en Francisco una emoción particular, reveladora de un conflicto. El análisis del ritual del desnudamiento utilizado como penitencia por todos los pecados de carácter sexual nos ha llevado a sugerir que la falta de que Francisco se siente culpable en el momento de la conversión, podía tener una raíz edípica y depender del deseo inconsciente de la madre. La hipótesis narcisista desplegada hasta ahora nos confirma en esta interpretación. Si seguimos con Grundberger, más fundamentalmente todavía habría que ver también en esta culpabilidad el reflejo de la búsqueda narcisista que permea toda su juventud. El dolor que acompaña a esta auto-acusación sería del mismo orden.

> Todo ser humano tiene sin duda en sí una cámara secreta donde se ocultan los accesorios del drama de su infancia. Puede que se oculten en ella su locura, su perversión secreta o, muy simplemente, la parte de su dolor de niño que no pudo superar [26].

Sólo el afrontamiento y el consentimiento de este dolor, de esta carencia (el retorno fusional es para siempre imposible), pueden permitir la reconstrucción de un sentimiento real de identidad elaborado no ya sobre

---

[25] B. GRUNDBERGER, o.c., p. 50-51. Ver en el mismo sentido J. CHASSEGUET-SMIRGEL, o. c., p. 38.

[26] A. MILLER, o.c., p. 38.

una imagen ideal del Yo (un falso Yo), sino sobre el reconocimiento de su propia condición. Es el trabajo del duelo psíquico que requiere una renuncia a los padres que se habría deseado tener y nunca se han tenido y, por consiguiente, la renuncia al hijo que se habría querido ser.

> Sólo la dolorosa experiencia que es el descubrimiento de nuestra propia verdad y su aceptación pueden liberarnos, al menos en parte, de la esperanza de encontrar... una madre comprensiva y empática de la que poder disponer [27].

Mientras no se abandone la ilusión de esta madre-total, mientras no se mate al hijo ideal para dejar vivir al que es y no requiere sino respirar, la búsqueda narcisista prosigue su presión tiránica. Duelo de la madre, pues, pero duelo también de la fusión y del grandiosismo o de la omnipotencia que lo acompaña. En los episodios depresivos, es grande la tentación de negar, a la defensiva, el dolor inherente al abandono de la ilusión. El reflejo primero es con frecuencia reconstruir la imagen ideal en la persecución de una nueva grandiosidad.

> «El hombre fálico» está *obligado* a ser un «tipo despampanante» para sentirse viril. Pero una vez que debe ser algo particular y no puede ser lo que es, pierde naturalmente la conciencia de sí. Ensaya entonces *rehenchir* el sentimiento de sí, lo que le lleva a un nuevo debilitamiento, y así al infinito [28].

Es lo que parece producirse en Francisco cuando su proyecto de cruzada en la Pulla. No pudiendo tolerar, en un primer tiempo, la lesión narcisista fruto de la derrota de Perusa, trata de colmar el vacío por una «re-falización» que depende del mismo registro de omnipotencia.

> Un noble de Asís se preparó con armas militares para marchar a la Pulla a conquistar dinero y honor. Cuando lo supo Francisco, quiso irse con él; *aspiraba a ser armado caballero* por un conde de nombre Gentil; para ello se vistió de *las ropas más preciosas que pudo*, de suerte que, aun siendo más corto en riquezas que su conciudadano, *le aventajaba en que era más largo en prodigalidad* (TC 5) [29].

---

[27] A. MILLER, o.c., p. 40. En el mismo sentido escribe Serge Leclaire: «La práctica psicoanalítica se funda en una evidenciación del trabajo constante de una fuerza de muerte: la que consiste en matar al niño maravilloso (o terrible) que, de generación en generación, atestigua sueños y deseos de los padres; no hay vida sino a precio de matanza de la imagen primera, extraña, en que se inscribe el nacimiento de cada uno...» (S. LECLAIRE, *On tue un enfant*, Paris, Seuil, 1975, p. 21).

[28] A. MILLER, o.c., p., 57.

[29] El subrayado es nuestro.

El proyecto aborta antes de que Francisco pase Espoleto. El temor de un nuevo fracaso podría ser una explicación plausible de su retorno súbito. La hipótesis narcisista nos confirma en esta interpretación, porque Narciso no emprende, en su deseo de omnipotencia, sino lo que está seguro de lograr. Más vale un retorno marcado por la diversión («Sé, dice a sus compañeros reencontrados en Asís, que llegaré a ser un gran príncipe») que una nueva confrontación directa con la herida. Pero la huida hacia atrás no resuelve la melancolía. La secuencia de los acontecimientos marca un largo descenso al infierno del sufrimiento, de la falta que Francisco tiene que integrar ahora con el riesgo de perderse.

La integración la hará Francisco por una inversión de la perspectiva. No investirá sus energías en la busca de gloria —conoce ya los impases de esta vía—, sino en una solidaridad, en una identificación con los pobres, con los marginados, con los desguarnecidos. ¿Cómo comprender este viraje a la luz de lo averiguado hasta ahora? Pensamos ante todo que es preciso buscar su origen en la identificación con Jesús, otro príncipe, ¡cuán diferente en la vivencia de su poder, cuyo símbolo marcante en el proceso de la conversión sigue siendo el episodio del encuentro del crucifijo de San Damián.

> A los pocos días, cuando se paseaba junto a la iglesia de San Damián, percibió en espíritu que le decían que entrara a orar en ella. Luego que entró se puso a orar fervorosamente ante una imagen del Crucificado, que piadosa y benignamente le habló así: «Francisco, ¿no ves que mi casa se derrumba? Anda, pues, y repárala». Y él, con gran temblor y estupor, contestó: «De muy buena gana lo haré, Señor». Entendió que se le hablaba de aquella iglesia de San Damián, que, por su vetusta antigüedad, amenazaba inminente ruina. Con estas palabras fue lleno de tan gran gozo e iluminado de tanta claridad, que sintió realmente en su alma que había sido Cristo crucificado el que le había hablado (TC 13).

En el plano biográfico, este episodio marca un nuevo giro en la vida de Francisco. Hasta entonces, le vemos en una búsqueda sin salida: busca sin saber la naturaleza del objeto que persigue. Esto se traduce en que Francisco se comporta como quien no quiere suscitar las sospechas de su entorno acerca los cambios que se operan en él. Todo pasa más bien en su fuero interno, sin una voluntad explícita de informar nada a nadie. Al límite, no sabe muy bien él mismo lo que le pasa. Pero a partir de San Damián se precipitan los acontecimientos. Francisco se compromete más y el conflicto con su entorno se acentúa. Desde luego, los

cambios de actitud se cristalizan a propósito del compromiso de restaurar la iglesia de San Damián. Poco importa aquí la autenticidad de la secuencia de los acontecimientos, porque lo que retiene nuestra atención es la estructura literaria reveladora del sentido de la conversión. Esta estructura nos enseña a reconocer en el encuentro de un Jesús-paciente, hablando de una iglesia-paciente, el punto crucial en la crisis vivida por Francisco.

La identificación con Jesús, reportada por los biógrafos de modo anecdótico, converge con lo que nos enseñan los *Escritos* de Francisco sobre las figuras de identificación dominantes, es decir que Jesús es la referencia mayor en la enunciación de la identidad de Francisco. En este sentido, estaríamos tentados de otorgar a este episodio un valor indicativo de la motivación profunda que anima a Francisco y le permite reorganizar su identidad a base de una orientación ideológica radicalmente nueva. El análisis de la identificación con Jesús, tal como aparece en las fuentes, nos permitirá elaborar más esta interpretación.

3. *En resumen*

Hasta ahora, el análisis de la identificación materna, presente en la enunciación de la identidad de Francisco, ha sacado a luz la existencia de un perfil narcisista que caracteriza su organización psíquica. Este perfil arraiga en las particularidades de la dinámica familiar de los Bernardone, que se define por relaciones fundadas en el investimiento narcisista. Se inscribe también en la sensibilidad cultural que permea el siglo XII. En este terreno comprendemos mejor por qué el proyecto de Francisco conoció tamaño éxito en su época. Las soluciones que Francisco alumbra para asumir su propio conflicto de identidad, vienen a ser vías de salvación psíquicas y espirituales para toda una generación.

La hipótesis narcisista permite comprender mejor la naturaleza de la moratoria psicosocial vivida por Francisco durante su juventud, que se presentaba ya como una forma de adolescencia prolongada. Además, percibimos mejor los envites de su conversión y de la crisis de identidad que la caracteriza. Ahora nos queda por cerner, siempre a la luz del narcisismo, el sentido que toma, en la enunciación de la identidad de Francisco, la referencia a la persona de Jesús.

Capítulo 5

LA IDENTIFICACIÓN CON JESÚS Y LA INTEGRACIÓN DE LA PROHIBICIÓN

La referencia a Jesús en la enunciación de la identidad de Francisco recurre diecisiete veces en los *Escritos*. En la mayoría de los casos es utilizada para definir la vida de un conjunto de personas: los hermanos (diez veces) o los fieles (cuatro veces). En tres casos solamente se refiere a la identidad de un solo individuo: Francisco mismo (dos) o León (una). Por otra parte, en el conjunto de estos textos, la identidad de Francisco está directamente implicada a título de autor o de miembro del grupo al que se dirige.

La frecuencia de esta figura de identificación según la naturaleza de los textos se presenta de manera más exhaustiva en la primera redacción de la Regla (seis veces) y en la segunda (cuatro veces); viene luego la Segunda *Carta a todos los fieles* (cuatro veces) y después, con la misma regularidad, una vez en la *Última voluntad*, en la *Carta a León* y en la *Carta a toda la Orden*. Habida cuenta, por una parte, de que las dos versiones de la Regla se brindan como textos significativos y, por otra, que definen de manera más oficial la identidad de los hermanos y de Francisco, abordaremos nuestro análisis comenzando por estos dos textos.

1. *Análisis del contenido*

Para comprender la identificación con Jesús y su funcionamiento en la psicología de Francisco, diremos que las dos versiones de la Regla se presentan como textos paralelos en el sentido de que los cuatro extractos

de la segunda versión (de 1223) retoman lo enunciado ya en la primera (de 1221) [1]. Teniendo en cuenta este hecho, comenzaremos por la primera Regla, estableciendo en la marcha las distinciones que se impongan.

El prólogo y el versículo primero de este texto fundacional muestran que, para Francisco, la Regla y, por consiguiente, la identidad de los hermanos que en ella se enuncia, se define como una vida de seguimiento de Jesús.

> La regla y vida de los hermanos menores es ésta: guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo viviendo en obediencia, sin nada propio y en castidad (1R 1,1)[2].

El seguimiento de Jesús se baliza con el recuerdo de cuatro citas evangélicas, cuya temática convergente debe leerse, a nuestro juicio, en términos de ruptura.

> Si quieres ser perfecto, vete y vende todas las cosas que tienes y dáselas a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y ven, sígueme. Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame.
>
> Si alguno quiere venir a mí y no odia padre y madre, mujer e hijos y hermanos y hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío.
>
> Todo el que haya abandonado padre o madre, hermanos o hermanas, mujer o hijos, casas o campos, por mi causa, recibirá cien veces más y poseerá la vida eterna.

Lo que parece retener la atención de Francisco es que quien desea emprender el seguimiento de Jesús y, por consiguiente, desea «ser perfecto», «tener un tesoro en el cielo», debe comenzar por cortar los lazos que le unen a sus bienes, a sí mismo y a su entorno, definido sobre todo a partir de las relaciones familiares. ¿Cómo comprender esta invitación?

Las referencias evangélicas desaparecen en la segunda versión de la Regla, que se define sólo en términos de observar el «santo evangelio de nuestro Señor Jesucristo», sin más comentarios (2R 1,1). La desaparición no es inocente; delata seguramente la historia de la Orden y las presiones ejercidas sobre Francisco para aligerar el texto fundacional y conformarlo más a las exigencias de los canonistas [3]. Tal es la conclu-

---

[1] Así se pueden leer paralelamente 2R 1,1 y 1R 1,1, lo mismo que 2R 6,3-4 y 1R 9 y 2R 10,10 con 1R 22,1-3.

[2] En el prólogo leemos: «Esta es la vida del evangelio de Jesucristo...»

[3] Ver al respecto D. Flood y otros, *Naissance d'un charisme. Une lecture de la première Règle de saint François*, Paris, Édirions franciscaines, 1973, p. 25ss.

sión general a que llegan los análisis de inspiración histórico-crítica aplicados a la segunda versión de la Regla. Nosotros podemos presumir que la misma interpretación se aplica a nuestro caso particular. Desde luego, la desaparición se inscribe también en una andadura propia de la experiencia espiritual de Francisco. Podría ser que, en el transcurso de los años, sus exigencias iniciales se hubieran mitigado bajo la presión de los acontecimientos, pero podría ser también que esto hubiera sucedido por haberse iniciado una depuración de su propio deseo, tendiendo la radicalidad de los orígenes a dar más espacio a la tolerancia, sobre todo en lo concerniente a la cuestión de la ruptura.

El tema de la ruptura con los lazos familiares tiene su eco particular en la experiencia misma de Francisco, según lo dan a entender en diveros lugares los biógrafos. De una parte, cuando su conversión, Francisco rompe con su familia; no dirá ya «padre mío Pedro Bernardone», sino «Padre nuestro que estás en los cielos». Esta ruptura no es solamente una consecuencia de su viraje ideológico. Habida cuenta de la dinámica fusional en que se hallaba entonces sumergido, se presenta como lo más importante en su cambio de perspectiva.

De otra parte, su reacción fue viva cuando un padre, miembro de la Orden, expresó el deseo de acudir a un monasterio donde vivían sus dos hijas: «[Francisco] le reprendió severamente en términos que no son de recordar aquí» (2C 206). Esta reacción refleja la sensibilidad singular de Francisco en lo tocante a la cuestión de los lazos familiares. Su sensibilidad dependería de preocupaciones que no son primariamente de carácter sexual, sino fusional: Francisco reacciona más bien a la naturaleza simbiótica del lazo que evoca, en su imaginativa y en su propia experiencia, la relación padres-hijos. La misma animosidad encontramos en el episodio que opone a Francisco y a un postulante que había distribuido los bienes entre los familiares, en vez de darlos a los pobres, como prescribía la Regla.

> Cuando [el hermano] volvió y contó al Santo su espléndida largueza, le dijo éste con un deje de burla: «Sigue tu camino, hermano mosca, pues no has salido todavía de tu casa y de tu parentela. Has dado tus bienes a los parientes y has defraudado a los pobres; no eres digno de vivir entre los santos pobres» (2C 81)[4].

---

[4] En el mismo sentido podemos leer el episodio donde Francisco consuela a una familia que llora la partida de uno de los suyos para ingresar en la Orden. Les dice: «*No puedo ni debo devolveros vuestro hijo*» (LP 61).

Para Francisco, «ser uno de los santos pobresno significa únicamente deshacerse de los bienes; significa también cortar cierto modo de relación con la familia. Así, la ruptura de los lazos familiares no se resume en una figura de estilo tomada del Evangelio. Brota de una preocupación fundamental y muy personal. En este sentido, la elección de las citas evangélicas consignadas en la introducción a la Regla debe leerse como la expresión de un deseo que arraiga profundamente en su propia experiencia. Lo mismo ocurre con la renuncia a los bienes y a sí mismo, que remite a una práctica concreta.

El tema de la ruptura está también asociado a la cruz: «Tome su cruz y sígame». En otras palabras, el que desea hacer de la identificación con Jesús el polo central de su identidad, debe asumir su lote de sufrimiento. Este sufrimiento no es exaltado por sí; es el camino que conduce a una nueva forma de abundancia: la «perfección», «el tesoro en el cielo» y «la vida eterna». En esta perspectiva, la búsqueda de la plenitud y de la perfección (digamos también de la omnipotencia), que caracteriza el perfil narcisista del joven Francisco, no queda abandonada del todo. Después de la conversión cambia, por así decir, de objeto y de estrategia. En términos psicoanalíticos diríamos que la pulsión a la acción en la organización narcisista viene a ser entonces objeto de una sublimación, es decir de una desviación respecto al fin buscado y a las modalidades de satisfacción puestas en acción [5].

Así, la identificación con Jesús se presenta como el vector de la identidad religiosa de Francisco, el nuevo polo de atracción de su deseo. Esta constatación nada tiene que sorprendernos. Los estudios franciscanos han mostrado, desde hace mucho tiempo, cómo la persona de Jesús y la inspiración evangélica constituyeron el centro de su itinerario espiritual [6]. La espiritualidad de las «conformidades» desarrollada muy pron-

---

[5] «La sublimación es un proceso que atañe a la libido de objeto y consiste en que la pulsión se dirige a otra meta, alejada de la satisfacción sexual; el acento recae sobre la desviación que aleja de lo sexual» (J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *L'Idéal du Moi, essai psychanalytique sur la «malade d'idéalité»*, Paris, Tchou, 1975, p. 107. Ver también J. LAPLANCHE-J. B. PONTALIS, *Sublimación*, en *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1993, p. 415-417.

[6] Ver, entre otros, I. SCHLAURI, *Saint François d'Assise et la Bible. Essai bibliographique de sa spiritualité évangelique*, en *Collectanea Franciscana* 40 (1970) 365-437; G. CARDAROPOLI-M. PONTI, *Lettura biblico-teologica delle fonti francescane*, Roma, 1979; O. SCHMUCKI, *La «forma di vita secondo il Vangelo» gradualmente scoperta da s. Francesco d'Assisi*, en *Italia francescana* 59 (1984) 341-405; H. CHAIGNE, *L'évangélisme de François d'Assise*, en *Lumière et vie* XXVIII/143 (junio-

to en el movimiento franciscano, se basa desde luego en esta constatación. Pero lo que nos interesa ahora es la importancia de la preocupación por la ruptura que considera asociada. Habida cuenta de la dinámica fusional descubierta anteriormente a luz, este tema asume un significado particular: se trata de un proceso de renuncia que forma parte de la empresa de rechazo de la fusión. En efecto, la salida del narcisismo (de la relación fusional que le acompaña) no puede realizarse en general sino a raíz de una renuncia a la posesión total del objeto. ¿Cabe hacer del tema ruptura-renuncia un rasgo característico de la identificación de Francisco con Jesús? Otros extractos de los *Escritos* deberían confirmarnos en este sentido.

Continuando en la Regla, ésta evoca el testimonio de Jesús en cuatro ocasiones. Con estas referencias funda la práctica del ayuno (1R 3,11), de la pobreza (1R 9,1-5; 2R 6,3-4), del amor a los enemigos (1R 22,1-3; 2R 10,10) y del abandono del mundo (1R 22,9). Por ejemplo en lo concerniente al ayuno:

> Y todos los hermanos guarden asimismo el ayuno desde la fiesta de Todos los Santos hasta la Natividad y desde la Epifanía, cuando nuestro Señor Jesucristo comenzó a ayunar, hasta la Pascua (1R 3,11).

La práctica de Jesús vino a ser el criterio de evaluación de la práctica de los hermanos. Por otra parte, aun cuando las fuentes recuerden ocasionalmente la importancia del ayuno para Francisco y sus primeros compañeros [7], este extracto de la Regla es, en el conjunto de los *Escritos* y de las primeras biografías, el único lugar donde el ejemplo de Jesús aparece explícitamente como el fundamento de esta práctica. En lo tocante a la práctica de la pobreza, el texto de la Regla dice:

> Empéñense todos los hermanos en seguir la humildad y pobreza de nuestro Señor Jesucristo y recuerden que nada hemos de tener de este mundo, sino que, como dice el Apóstol, estamos contentos teniendo qué comer y con qué vestirnos... Y cuando sea menester, vayan por limosna. Y no se avergüencen, y más bien recuerden que nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios vivo omnipotente, puso su faz como piedra durísima, y no se avergonzó, y fue pobre y huésped y vivió de limosna, tanto él como la Virgen bienaventurada y sus discípulos (1R 9,1-5)[8].

---

julio 1979) 23-38; A ROTZETTER, *Mística y cumplimiento literal del Evangelio en Francisco de Asís*, en *Concilium* 169, p. 384-397.

[7] Ver 2C 21, 114, 169, 175, 183, 197; LP 55.

[8] Versión paralela en 2R 6,1-3.6.

Este texto se presenta ante todo como una invitación a vivir la pobreza a ejemplo de Jesús, pobreza que se define como un rechazo de la posesión y una aceptación de la frugalidad. En otras palabras, el testimonio de Jesús aparece, una vez más, en un contexto de renuncia: de la propiedad, por una parte, y, por otra, de la abundancia. La misma renuncia es perceptible en la exhortación a la práctica necesaria de la mendicación. El texto invita a los hermanos a no avergonzarse de ello porque el mismo Jesús «puso su faz como piedra durísima y no se avergonzó».

Francisco había conocido ya la vergüenza asociada al ejercicio de la mendicación en los primeros tiempos de la conversión, cuando paseaba en la ciudad de Asís pidiendo aceite para la iglesia de San Damián. Hubo de superar, en esta ocasión, la confrontación con su propia imagen de perfección. Él, Francisco, hijo de Pedro Bernardone y rey de la juventud de Asís, debía humillarse pidiendo limosna: renuncia a la gloria y a la estima ajena. La invitación que hace luego a los hermanos en la Regla puede leerse en la misma perspectiva.

Los primeros biógrafos se hacen eco de esta referencia a Jesús en el ejercicio de la pobreza. Testigo es el pasaje de la *Leyenda* en que Francisco descubre por sí mismo el sentido y la necesidad de la vida mendicante:

> Como el pobre que, yendo de puerta en puerta, lleva en su mano el plato y, obligado por la necesidad, mezcla en él diversos alimentos, *así es preciso que voluntariamente vivas por amor de Aquel que nació pobre, pobrísimamente vivió en el mundo y quedó desnudo y pobre en el patíbulo y fue sepultado en sepulcro ajeno* (TC 22)[9].

El texto de la Regla, arriba citado, llama nuestra atención sobre otra particularidad. La práctica de la pobreza y de la limosna no está referida únicamente al testimonio de Jesús, sino también al de María, su madre: «Y fue pobre y huésped y vivió de limosna, tanto él como la Virgen bienaventurada y sus discípulos». La asociación de la pareja María-Jesús, unida en la pobreza, no es excepcional en la espiritualidad de Francisco. Aparece en otras dos ocasiones en los Escritos.

> Yo el hermano Francisco, pequeñuelo, quiero seguir la vida y la pobreza de nuestro altísimo Señor Jesucristo y de su santísima Madre y perseverar en ella hasta el fin (UltVol 1)[10].

---

[9] Subrayado nuestro. Para las referencias a Jesús en la práctica de la pobreza ver 2C 55, 56, 74, 84, 85, 105, 200; LP 8, 97, 114 .

[10] Ver también 2CtaF 5: «y, siendo de sobremanera rico, quiso, junto con la bienaventurada Virgen María, su madre, escoger en el mundo la pobreza».

La identificación con Jesús en relación con su madre no es inocente en Francisco. Remite, sin ninguna duda, a la relación de Francisco con su propia madre. En cambio, la otra pareja madre-hijo, en contraste con la constituida por Francisco y su madre, vive de modo fusional en el sentido de que, si queda unida en una misma práctica, lo está en el vacío constituido por la pobreza. Se comprende que la evocación de este vacío pudiera causar tanta emoción en Francisco: persiste teñida de una nostalgia bien comprensible.

> Una vez que se sentó a comer le dijo un hermano que la Santísima Virgen era tan pobrecilla, que a la hora de comer no tenía nada que dar a su Hijo. Oyendo esto el varón de Dios, suspiró con gran angustia y, apartándose de la mesa, comió el pan sobre la desnuda tierra (TC 15)[11].

Esta actitud de rechazo de la fusión se inscribe en la perspectiva de renuncia, que parece caracterizar la identificación con Jesús: renuncia a la fusión primitiva y abertura al vacío creado por la falta. Encontramos desde luego su traza en otro extracto de la Regla que trata del amor de los enemigos. También aquí, la práctica de Jesús viene a ser el fundamento de la práctica de los hermanos.

> Prestemos atención todos los hermanos a lo que dice el Señor: «Amad a vuestros enemigos y haced el bien a los que os odian», pues nuestro Señor Jesucristo, cuyas huellas debemos seguir, llamó amigo al que lo entregaba y se ofreció espontáneamente a los que lo crucificaron. Son, pues, amigos nuestros todos los que injustamente nos causan tribulaciones y angustias, sonrojos e injurias, dolores y tormentos, martirio y muerte; y los debemos amar mucho, ya que por lo que nos hacen obtenemos la vida eterna (1R 22,1-4)[12].

¿Cómo el amor a los enemigos, tal cual Francisco lo valora bajo la inspiración del Evangelio, participa en una renuncia de la fusión? En términos simbólicos, el enemigo encarna, de un modo radical, lo extraño, la alteridad absoluta, que ataca nuestras seguridades tranquilas y la serenidad de nuestras relaciones amistosas. A la inversa, el amigo representa la seguridad de las connivencias y complicidades que, a la manera de la relación amorosa, reconstruye en último término, la indiferenciación. En este sentido, lo que C. David dice del estado amoroso puede aplicarse también, por regla general, a la relación amistosa.

---

[11] Sobre la referencia a la pobreza de María y de Jesús ver también 2C 85, 200.
[12] Ver también 2R 10,10.

> La inducción recíproca del impulso pasional, amén de las fuentes edipianas, proviene de la simultaneidad en la reviviscencia de los traumatismos de separación. Pues bien, una de las metas mayores de la intención amorosa es, a no dudarlo, la abolición de sus efectos, la entrada en un universo de plenitud y de comunión. La soledad se quiere definitivamente exorcizada; ya no se será jamás incomprendido; junto a él habrá por lo menos uno al que se podrá comprender siempre y en todo. Comprender a medias palabras o sin habla ni parla, *como comprende una madre a su hijo*, como comprende un perro a su amo [13].

En condiciones normales, la parte de investimiento narcisista es contrabalanceada por el reconocimiento del otro en cuanto otro. Tal como se viven las relaciones, incluso las más íntimas —y acaso precisamente a causa de su intimidad—, la alteridad permanece marcada con el sello del conflicto. Fundamentalmente, la relación con el otro es siempre una renuncia a la fusión: el reconocimiento del otro y la emergencia de sí mismo, como sujeto diferenciado, sólo son posibles a este precio. En semejante contexto, el amor del enemigo representa el *reconocimiento radical* de la alteridad y participa, por lo mismo, en el proceso de rechazo de la fusión. Viene a ser, por así decirlo, una forma-límite de la renuncia a la felicidad de los orígenes.

Otro extracto de la Regla se refiere a la ruptura de los lazos con el mundo, asociada al seguimiento de la voluntad de Jesús: Ahora bien, después de abandonar el mundo, «ninguna otra cosa hemos de hacer sino seguir la voluntad del Señor y agradarle» (1R 22,9). Abandonar el mundo, para Francisco, no es despreciarlo y lanzarle una mirada de reprobación. Hay otros indicios que nos hacen creer que en relación con sus contemporáneos vive una ternura y una compasión que nada tienen de común con el desprecio:

> Amonesto y exhorto a todos ellos [a los hermanos] a que no desprecien ni juzguen a quienes ven que se visten de prendas muelles y de colores y que toman manjares y bebidas exquisitos; al contrario, cada uno júzguese y despréciese a sí mismo (2R 2,17).

La huida del mundo viene a ser, para Francisco, menos un juicio sobre el mundo que un posicionamiento respecto a los propios apegos

---

[13] C. DAVID, *L'État amoureux*, citado por J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *L'Idéal du Moi. Essai psychanalytique sur la «maladie d'idéalité»*, Paris Tchou, 1975, p. 62. El subrayado es nuestro.

vividos más como impedimentos que como expresión de una real libertad interior purificada de los investimientos fusionales. En este sentido, la referencia a los vestidos refinados y polícromos asume, en la pluma del personaje, una significación bien singular. ¿Quizás su compasión por las extravagancias de los contemporáneos expresa también la tolerancia respecto a su propia juventud? En resumen, la identificación con Jesús, tal como aparece en el texto fundacional de la Orden, está marcada por la experiencia anterior de Francisco y se nos muestra como una práctica de renuncia.

La segunda *Carta a los fieles* propone también a Jesús como modelo de identificación. En tres casos sobre cuatro, la referencia atañe a una forma de ruptura. El primer ejemplo lo proporcionan los versículos 11-13:

> Y la voluntad de su Padre fue que su bendito y glorioso Hijo, a quien nos dio para nosotros y que nació por nuestro bien, se ofreciese a sí mismo como sacrificio y hostia, por medio de su propia sangre, en el altar de la cruz; no para sí mismo, por quien todo fue hecho, sino por nuestros pecados, *dejándonos ejemplo para que sigamos sus huellas* (2CtaF 11-13)[14].

El tema de la Pasión de Jesús es de una importancia mayor en la espiritualidad de Francisco. El fenómeno de la estigmatización es quizás su ilustración más elocuente y espectacular. En este sentido, las primeras biografías insisten en decir cómo le preocupaba la meditación de los padecimientos de Jesús.

> Desde aquel momento quedó su corazón llagado y derretido de amor ante el recuerdo de la pasión del Señor Jesús, de modo que mientras vivió llevó en su corazón las llagas del Señor Jesús... Un día iba solo cerca de la iglesia de Santa María de la Porciúncula llorando y sollozando en alta voz. Un hombre espiritual que lo oyó, pensó que sufriría alguna enfermedad o dolor. Y, movido de compasión, le preguntó por qué lloraba. Y él le contestó: «Lloro la pasión de mi Señor, por quien no debería avergonzarme de ir gimiendo en alta voz por todo el mundo». Y el buen hombre comenzó, asimismo, a llorar, juntamente con él, también en alta voz (TC 14)[15].

La meditación de la Pasión no se traduce únicamente en vivas emociones que provocan lágrimas al recuerdo de los padecimientos vividos

[14] El subrayado es nuestro.

[15] En el mismo sentido ver TC 15; LP 78; 2C 11, 83, 105, 127, 172.

por Jesús, sino también en una identificación que conduce a Francisco a vivir en su propia carne el dolor y la falta: «Y no sólo se afligía llorando, sino que se privaba de comida y de bebida en memoria de la pasión del Señor» (TC 14). La identificación con la muerte constituye la herida narcisista por excelencia y llama a todos a una renuncia radical: renuncia a la omnipotencia de nuestros deseos, de nuestros proyectos y de nuestras realizaciones. La sabiduría popular lo ha comprendido bien, afirmando que ni el rico, símbolo de la omnipotencia, puede llevar su fortuna a la tumba. En el contexto narcisista en que Francisco vive, su meditación sobre la muerte, por la persona interpuesta de Jesús, desempeña sin duda alguna una función «curativa»[16].

El tema de la renuncia aparece también en otro pasaje de la *Carta a los fieles*, donde se trata de la práctica del juicio que ejercen los que tienen una función de autoridad. Francisco los convida a la misericordia, en un contexto de caridad y de humildad.

> Mas los que han recibido la potestad de juzgar a otros, ejerzan el juicio con misericordia, como ellos mismos desean obtener misericordia del Señor. Pues juicio sin misericordia tendrán los que no hacen misericordia (2CtaF 28-29).

Esta invitación a la comprensión y a la empatía hay que relacionarla con los dichos de Francisco sobre el ejercicio de la autoridad y el respeto a las personas. Por ejemplo, el texto de la *Carta a un Ministro* está impregnado de la solicitud por el amor fraterno a ejemplo de Jesús; más particularmente, el pasaje que trata de la actitud a tomar frente al pecado de un hermano.

> Si alguno de los hermanos, por instigación del enemigo, peca mortalmente, esté obligado, por obediencia, a recurrir a su guardián. Y ninguno de los hermanos que sepa que ha pecado lo abochorne ni lo critique, sino tenga para con él gran compasión y mantenga muy en secreto el pecado de su hermano, porque no son los sanos los que necesitan del médico, sino los enfermos (CtaM 14-15)[17].

Esta actitud comprensiva reclama otra, en el espíritu de Francisco, a saber, que la función de autoridad, como la vida comunitaria en ge-

---

[16] Sobre la importancia de la pasión en la espiritualidad franciscana ver I. E. MOTTE, *François d'Assise, un autre Christ?*, en *Lumière et vie*, XXVIII/143 (junio-julio 1979) 39-58; A. ROTZETTER, *Francisco de Asís, su vida, su programa, su experiencia mística*, en *Un camino de evangelio. El espíritu franciscano ayer y hoy*, Madrid 1984, p. 15-155 (más particularmente, p. 132-141).

[17] En el mismo sentido ver Adm 18,1; 1R 6,2; 2R 10,1.5-6.

neral, esté marcada por el espíritu de servicio. En efecto, los ministros de la Orden, como lo indica su título, deben ser ante todo siervos y no abades o priores, como en las otras comunidades de la época, y deben, según la expresión misma de Francisco, gloriarse «del cargo de superior lo mismo que si hubieran sido destinados al oficio de lavar los pies a los hermanos» (Adm 4,2), Semejante concepción de la autoridad no se comprende sino en un contexto de renuncia a la omnipotencia que generalmente rodea el ejercicio de cualquier poder. Por eso, cuando Francisco invita a sus hermanos a juzgar con misericordia, expresa de otro modo la llamada a la renuncia vivida a ejemplo de Jesús.

En fin, el último texto, de la *Carta a los fieles*, concierne al odio del cuerpo.

> Debemos aborrecer nuestros cuerpos con sus vicios y pecados, porque dice el Señor en el Evangelio: todos los males, vicios y pecados salen del corazón (2CtaF 37).

El argumento del odio requiere una explicación. De una parte, bajo ciertos aspectos, es chocante a la sensibilidad contemporánea, que hipervalora el investimiento corporal, y a nuestra percepción de un Francisco amante de la naturaleza y empático al sufrimiento corporal de los que encuentra a su paso. De otra parte, se inscribe en una lógica dicotómica que opone cuerpo y alma y es difícilmente aceptable a la mentalidad del siglo XX. En fin, ofrece una polivalencia de sentido que veda su interpretación unívoca.

Ante todo se ha de recordar que, para Francisco, el cuerpo significa tanto el organismo físico como la voluntad y los deseos humanos que se oponen al alma y a Dios. En este sentido, delata su filiación de cierta teología paulina [18] y un arraigo en la tradición espiritual que le es anterior no menos que contemporánea [19].

Por otra parte, el desprecio de Francisco a las realidades carnales se inscribe en un contexto personal donde la sola evocación de lo que rodea el ejercicio de la sexualidad parece vivida de un modo conflictivo. Sus emociones y su intolerancia sorprendente con los hermanos que conocen desviaciones de conducta en este sentido son los indicios más reveladores del aludido conflicto. Pero sólo esta perspectiva no da cuenta de lo que está aquí en juego para Francisco. De hecho, la dimensión

---

[18] Ver a este respecto *Écrits*, nota 1, p. 93-94.

[19] Ver W. VAN DIJK, *Saint François et le «mépris du monde»*, en *Études franciscaines* XV (suplemento 1965) 157-168.

sexual no ocupan gran espacio en el conjunto de los textos que tratan del cuerpo [20]. Además, los dichos de Francisco atañen menos a un juicio sobre el valor del cuerpo y del mundo en sí, aunque este aspecto no esté del todo ausente, que a una insistencia sobre la lucha consigo mismo.

> Hay muchos que, al pecar o al recibir una injuria, echan frecuentemente la culpa al enemigo o al prójimo. Pero no es así, porque cada uno tiene en su dominio al enemigo, o sea, al cuerpo mediante el cual peca. Por eso, dichoso aquel siervo que a tal enemigo, entregado a su dominio, lo mantiene siempre cautivo y se defiende sabiamente de él; porque, mientras hiciere esto, ningún otro enemigo visible o invisible le podrá dañar (Adm 10, 1-4)[21].

¿De qué naturaleza es esta lucha? Una vez más, parece que la hipótesis narcisista nos permite cerner mejor lo que está en juego. El combate de Francisco consigo mismo está dominado por el grandiosismo. En su lenguaje es el rechazo de una búsqueda de la vanagloria. En la perspectiva psicoanalítica, la vanagloria tiene su punto de anclaje en los deseos arcaicos heredados de la fusión primitiva y mantenidos por un modo relacional de tipo narcisista. En el caso de Francisco, la búsqueda de la gloria, y de la superioridad que le es inherente, se traduce en su juventud, entre otras cosas, por una preocupación indumentaria marcada de cierto exhibicionismo. En este sentido, el investimiento corporal tuvo parte en la alimentación de su grandiosismo. No es, pues, sorprendente que su lucha anti-narcisista se trabe también en el terreno de la renuncia a un modo de relación con el cuerpo. Es lo que parece traducir la siguiente exhortación:

> Y hagamos de nuestros cuerpos objeto de oprobio y desprecio, porque todos por nuestra culpa somos miserables y podridos, hediondos y gusanos, como dice el Señor por el profeta: Soy gusano y no hombre, oprobio de los hombres y abyección de la plebe. *Nunca debemos desear estar sobre otros, sino más bien debemos ser siervos y estar sujetos a toda humana criatura por Dios* (2CtaF 46-47)[22].

El deseo de superioridad, heredado del narcisismo, parece, pues, una de las claves para entender el odio del cuerpo preconizado por Francisco. Sus diversas prácticas ascéticas, las duras labores que impondrá a su cuerpo están en línea con el proceso de renuncia. En la segunda *Carta*

---

[20] Ver 1R 12,5; 2CtaF 14. 65.
[21] En el mismo sentido 1R 22,5-8; 2CtaF 69.
[22] El subrayado es nuestro.

a los fieles, la identificación con Jesús se opera, también esta vez, a partir de ejemplos tomados de la humanidad de Jesús y centrados en una práctica de renuncia.

En fin, la *Carta a León* contiene una invitación a seguir las huellas de Jesús, o sea, a identificarse con él. Teniendo en cuenta la brevedad del texto y el clima general que respira, lo citaremos entero:

> Hermano León, tu hermano Francisco: salud y paz. Te hablo, hijo mío, como una madre. En esta palabra dispongo y te aconsejo abreviadamente todas las que hemos dicho en el camino; y si después tienes necesidad de venir a mí en busca de consejo, mi consejo es éste: Compórtate, con la bendición de Dios y mi obediencia, como mejor te parezca que agradas al Señor Dios y sigues sus huellas y pobreza. Y si te es necesario para tu alma por motivo de otro consuelo y quieres venir a mí, ven, León (CtaL 1-4).

La atmósfera general de esta carta da a entender que León se hallaba entonces a la greña con un problema de conciencia o algo parecido. ¿A este mismo León habría dicho Francisco a propósito de las tentaciones y de los escrúpulos que le atormentaban: «Hermano muy querido, quiero y te digo que en adelante no te consideres con la obligación de confesar a nadie esas sugestiones y tentaciones del diablo. No tengas miedo: ellas no han hecho mal a tu alma» (LP 55)? Una cosa es cierta, tanto en la carta a León como en esta cita tomada de la *Leyenda de Perusa*, Francisco aparece con los rasgos de una madre atenta, solícita, que trata de serenar a un hijo inquieto y atormentado.

Consideremos ahora lo que encierran los consejos de Francisco. Francisco invita a León a venir a verle si lo cree necesario: invitación a enmadrarse, por así decirlo. Pero le remite primero a sí mismo y a su conciencia: «Compórtate, con la bendición de Dios y mi obediencia, como mejor te parezca que agradas al Señor Dios y sigues sus huellas y pobreza». Con estos consejos dignos de un psico-terapeuta, Francisco obliga a su compañero a rehusar la seguridad fusional que representaría una consigna clara, no-equívoca, proveniente tanto de su madre-ley como de un imperativo divino.

La invitación a la autonomía moral, por consiguiente, se sitúa a su vez en una perspectiva de renuncia que aduna todas las renuncias descubiertas hasta ahora. Mejor aún, la referencia a Jesús en un contexto de libre ejercicio de la conciencia ilustra que, para Francisco, la identificación no significa la adopción de una nueva sumisión que se expresa por la sola imitación (en el sentido de que hacer como Jesús es refusionarse

a modo de idealización). La identificación representa más bien un ponerse en movimiento cuyo mejor indicio es, en el lenguaje de Francisco, la expresión «seguir las huellas». Así, la *Carta a León*, por el carácter de autonomía que expresa, puede pasar al dossier de la identificación con Jesús, entendida como la puesta en marcha de un proceso de renuncia.

En resumen, el análisis de los *Escritos* nos proporciona los indicios siguientes: 1) La identificación con Jesús se refiere sobre todo a episodios evangélicos que conciernen a la práctica concreta de Jesús y, por consiguiente, a su humanidad. 2) La identificación viene generalmente asociada a una práctica de renuncia. 3) Esta práctica de renuncia depende de la *des-fusión* donde predomina el tomar en cuenta el vacío y el sufrimiento que le es inherente.

2. *La identificación con Jesús en las primeras biografías*

Las primeras biografías no enseñan novedades que no nos hayan revelado los *Escritos*. Así, aunque se trate del ejercicio de la pobreza o del amor del pobre, de la humildad o de asumir el propio sufrimiento, Jesús sigue siendo el guía a seguir, el fundamento de la identidad franciscana [23].

Vamos a concentrar la atención en un episodio de la vida de Francisco que se presenta como la prolongación lógica del proceso de identificación y es su testimonio más espectacular: se trata de la estigmatización. Antes de abordarla, conviene considerar el contexto dentro del cual aparecerá.

Renuncias preparatorias

En el plano biográfico, los especialistas están de acuerdo en situar el episodio de las llagas a mediados de septiembre de 1224, dos años antes de la muerte de Francisco. El contexto general que precede al acontecimiento es el siguiente. La pequeña fraternidad, nacida unos años antes, se había convertido en una Orden religiosa en plena expansión. Una expansión demasiado rápida, quizás, a los ojos de Francisco, que se ve desbordado por la marea y que, ya en 1220, con un gesto que extraña

[23] Ver en este sentido 1C 22, 76, 84-86; 2C 11, 61, 74, 83, 90, 105, 111, 127, 151, 172, 199-200, 216; TC 14-15, 22, 25, 29, 36: LP 9, 17, 51, 57, 77, 101, 114.

y desconcierta a los hermanos reunidos entonces en el Capítulo general, dimite de su cargo de ministro de la Orden y confía las responsabilidades a Pedro Cattani.

> En presencia de todos los hermanos habló así: «A partir de ahora, yo estoy muerto para vosotros; pero aquí tenéis al hermano Pedro Cattani, a quien yo y vosotros obedeceremos». Entonces, todos los hermanos prorrumpieron en llanto y derramaron abundantes lágrimas. Luego, el bienaventurado Francisco, inclinándose ante el hermano Pedro, le prometió obediencia y reverencia. Desde entonces hasta su muerte fue un súbdito más, como cualquiera de los hermanos (LP 11).

En la misma época, a raíz del famoso sueño de la gallina negra, según la opinión de Manselli, Francisco instituye oficialmente el cargo de cardenal protector que confía al cardenal Hugolino de Ostia. El episodio ilustra bien cómo esta madre no puede ya mantener, al interior de su gran familia, el clima de serenidad que podía reinar en los tiempos de los orígenes de la fraternidad. La dimisión de Francisco no es un gesto espontáneo, impulsivo. La lectura de las fuentes da más bien a entender que el foso entre la Orden y Francisco se había cavado lentamente y preparaba un enfrentamiento, cuyo desenlace será la dimisión del jefe. Ya en 1219, cuando el Capítulo de las Esteras, que precede al viaje de Francisco a Oriente, algunos hermanos reclamaban ajustes de la Regla inspirándose en san Agustín, en san Benito o en san Bernardo. El cardenal Hugolino juega entonces el papel de intermediario.

> El bienaventurado Francisco escuchó la advertencia del cardenal sobre este asunto; tomándole de la mano, le condujo a la asamblea del Capítulo y habló a los hermanos en estos términos: «Hermanos míos, hermanos míos, Dios me llamó a caminar por la vía de la simplicidad. No quiero que me mencionéis regla alguna, ni la de san Agustín, ni la de san Bernardo, ni la de san Benito. El Señor me dijo que quería hacer de mí un nuevo loco en el mundo, y el Señor no quiso llevarnos por otra sabiduría que ésta. De vuestra ciencia y saber se servirá Dios para confundiros; y confío en que el Señor se servirá de sus mandatarios para castigaros. Y todavía, para vergüenza vuestra, volveréis a vuestro primer estado; de buena o mala gana». El cardenal, estupefacto, nada replicó, y todos los hermanos quedaron asombrados (LP 18)[24].

[24] En el mismo sentido ver la gestión de algunos hermanos ante Elías para que moderara el celo de Francisco en la nueva versión de la Regla que estaba escribiendo: «Hemos oído que ese hermano Francisco está componiendo una nueva Regla.

Théophile Desbonnets que analiza todo este período, habla con razón de la intervención vehemente de Francisco y da a entender que la contestación hubo de ser muy violenta [25]. De hecho, las fuentes muestran a un Francisco cada vez más irritado por el comportamiento de los hermanos que no responden al ideal primitivo. La irritación se traduce a veces en cóleras que no dejan de evocar las de su padre. Señalemos, por ejemplo, la que mostró cuando los hermanos, en su ausencia, construyeron una casa en Santa María de la Porciúncula, rincón que Francisco consideraba como el lugar ejemplar de su vida.

> En cuanto llegó [Francisco] al lugar vio la casa y, disgustado, se dolió amargamente. A seguido se encarama para hacerla desaparecer; sube al tejado y con mano ágil arranca tejas y ladrillos. Manda que suban también los hermanos y que no quede nada hábil de aquello que es la abominación de la pobreza. Pues decía que pronto se divulgaría en toda la Orden, y todos habrían de tomar como modelo aquello que aparecía como tan atentatorio en aquel lugar (2C 57)[26].

Estas diversas cóleras revelan las relaciones que Francisco mantiene con la Orden. Cierto, ama a sus hermanos y sabe manifestarlo en muchas ocasiones. Pero estas manifestaciones intempestivas revelarían un modo de investimiento idealizante; en otros términos, la Orden encarnaría, para Francisco, la realización de su ideal de vida. Es lo que traduce la respuesta dada cierto día a un hermano harto alejado de la Regla: «Mi pensamiento es que los hermanos no deberían tener más que el hábito con la cuerda y los calzones, como se prescribe en la Regla; y, en caso de necesidad, calzado» (LP 102). Es lo que se impone a sí mismo y lo que desea realicen los demás hermanos en aplicación a la Regla, encarnación de este ideal.

Tememos que la haga tan dura que no la podamos observar. Queremos que vayas donde él y le digas que nosotros no queremos obligarnos a esa Regla. ¡Que la componga para él, no para nosotros!» (LP 17).

[25] T. Desbonnets, *De la intuición a la institución. Los franciscanos*, Aránzazu, 1991, p. 63-64.

[26] En el mismo sentido ha de entenderse su reacción contra el hermano que en varias ocasiones fue a pedirle el permiso de poseer un salterio, sabiendo desde luego que a Francisco le horrorizaba el culto de los libros: y de la ciencia: «Y le dijo: «Cuando tengas un salterio, anhelarás tener un breviario; y cuando tengas un breviario, te sentarás en un sillón como un gran prelado y dirás a tu hermano: Tráeme mi breviario». Diciendo esto, con gran fervor de espíritu tomó ceniza con la mano, la esparció sobre su cabeza y las restregó en la misma, como quien la lava, mientras decía: «¡Quiero breviario! ¡Quiero breviario!» El hermano quedó confuso y avergonzado» (LP 104).

Cuando la redacción de una nueva versión de la Regla, los propósitos de los hermanos traducen un rechazo asaz neto de las exigencias superyóicas de Francisco —la idealización acarrea inevitablemente una llamada del Superyó—: «¡Que la componga para él, no para nosotros!» (LP 17). A riesgo de chocar con los espíritus entregados a la pureza de los orígenes y del fundador de la Orden, hay una reacción saludable. Francisco no puede hacer de modo autoritario que su itinerario personal sea normativo para el conjunto de los hermanos. Esta actitud conduciría inevitablemente a una forma de legalismo que repugna al espíritu mismo de su intuición original.

En el fondo, durante todo este período, Francisco asume por su propia cuenta un modo de investimiento narcisista (los hermanos deben entonces realizar su deseo) de que él mismo fue objeto. Así, sus cóleras reproducen estructuralmente las de Bernardone-padre. Como Bernardone-padre, no tolera que los hijos sigan una vía que no es conforme a su deseo, ni que la obra escape «a su creador para vivir su propia vida»[27]. Sin embargo, a diferencia de su padre, no se encarnizará en imponer su deseo de modo autoritario, como elocuentemente lo traducen sus dichos a poco tiempo de haber dimitido del cargo de ministro:

> Mi cargo es espiritual: estar sobre los hermanos para contener los vicios y corregirlos. Y, si no puedo reprimirlos y enmendarlos con mis exhortaciones y mi ejemplo, *no quiero convertirme en verdugo que castigue y flagele*, como hacen los poderosos de este mundo (LP 106)[28].

La conversión, pues de esto se trata, no acaece sin más e impone a Francisco una renuncia a la omnipotencia de su deseo. Debe abandonar entonces la pretensión de dirigir solo y según sus perspectivas personales, el porvenir de todo un grupo de hombres. Así es cómo ha de entenderse otro pasaje de la *Leyenda de Perusa* donde Francisco, contristado por lo que oye acerca de algunos hermanos, atiende al Señor que le dice:

> El Señor le respondió: «Dime, ¿por qué estas tan triste cuando un hermano abandona la Religión u otros no van por el camino que te mostré? *Dime: ¿quién ha plantado la Religión de los hermanos? ¿Quién hace que el hombre se convierta para que en la Religión haga penitencia? ¿Quién da la fuerza para perseverar? ¿No soy yo?*... Por eso te digo que no te aflijas tanto; haz bien lo que haces,

[27] T. Desbonnets, o.c., p. 65.
[28] El subrayado es nuestro.

> trabaja bien lo que trabajas, pues yo he plantado la Religión de los hermanos en la caridad perpetua» (LP 112)[29].

Así, en los años que discurren entre el abandono del cargo de ministro y la estigmatización, Francisco se ve de nuevo convidado a una renuncia mayor: él, que había investido la fraternidad como una madre, debe aceptar verla crecer a la manera de un hijo y que tome una dirección que él no la había previsto. Esta renuncia, sin embargo, no es la única que tuvo que afrontar entonces.

Desde el viaje a Tierra Santa, su salud debilitada por las duras prácticas ascéticas, sufría nuevos asaltos. Había contraído, entre otras cosas, una malaria que periódicamente le hacía padecer fiebres y males de hígado, y una conjuntivitis tracomatosa que provocó una disminución progresiva de la vista hasta volverle casi ciego[30]. En 1225 habrá de sufrir una cauterización —quemadura de las sienes a hierro candente— que no será de gran utilidad, agravando más bien la situación. Una cosa es cierta: Francisco tiene que afrontar el padecimiento físico y la disminución de sus facultades. En la perspectiva espiritual, sin embargo, vive los sufrimientos como una participación en la Pasión de Jesús.

La estigmatización

Es, pues, un hombre físicamente macerado por el sufrimiento y se encuentra más y más aislado en el seno de la Orden. Sube al Alverna en la primavera de 1224. Desde la dimisión ha vuelto a sus intenciones originales y, seguido por algunos compañeros fieles, entre los que está León, continúa recorriendo las ciudades para predicar o se retira a lugares solitarios donde practicar la contemplación. La estancia en el Alverna se ha de entender en este sentido. En septiembre del mismo año, unos meses después de llegar al eremitorio, se produce el fenómeno de la estigmatización. Según el testimonio de las fuentes primitivas, el fenómeno ocurrió acompañado de una visión en la que Francisco reconoció los rasgos de Jesús-crucificado: un serafín de seis alas entre las que

---

[29] El subrayado es nuestro.

[30] Sobre las enfermedades de Francisco ver O. SCHMUCKI, *Le malattie di Francesco durante gli ultimi anni della sua vita*, en *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV convegno internazionale (Assisi, 15-17 ott. 1976), Assisi, S.I.S.F., 1977, p. 315-362.

asoma la imagen de un hombre crucificado, con las manos y los pies extendidos a modo de cruz.

> Al desaparecer la visión, quedó su alma prendida de un admirable ardor de caridad, y en su cuerpo apareció la impresión, todavía más admirable, de las llagas del Señor Jesucristo (TC 69)[31].

Las circunstancias, pues, que rodean la aparición de las llagas se presentan, al margen del estilo literario que conserva los aires maravillosos de la hagiografía, en un clima de meditación sobre la Pasión. La *Leyenda* precisa, en efecto, que el acontecimiento se desenvuelve en «la proximidad de la fiesta de la Exaltación de la santa Cruz». En el mismo sentido, la evocación de la estigmatización que hace Celano, viene precedida de un largo discurso donde Francisco aparece preocupado por el deseo de «saber lo que el Rey eterno quería o podía querer de él. Con la mayor diligencia buscaba y con toda devoción anhelaba saber de qué manera, por qué camino y con qué deseo podía llegar a unirse más íntimamente al Señor Dios según el consejo y beneplácito de su voluntad» (1C 91). Para ello, Francisco consulta los evangelios que, en tres tomas, le proponen el recuerdo de la Pasión.

> Lo primero con que dieron sus ojos al abrir el libro fue la pasión de nuestro Señor Jesucristo, y en ésta el pasaje que anunciaba que había de padecer tribulación. Para que no se pudiera pensar que esto había sucedido por casualidad, abrió el libro por segunda y tercera vez, y dio con el mismo pasaje u otro parecido. Invadido del espíritu de Dios, comprendió que debía entrar en su reino a través de muchas tribulaciones, de muchas angustias y de muchos combates (1C 93).

Estas diversas consideraciones nos llevan al corazón de la espiritualidad de Francisco, uno de cuyos vectores dominantes es la identificación con los padecimientos de Jesús. Restituida al contexto general de renuncia en que Francisco se hallaba entonces enfrascado, la meditación de la Pasión asume un talante singular y converge con lo que hemos aprendido ya en la lectura de los *Escritos*. Y ¿qué es, por otra parte, de los estigmas en sí mismos?

> Percibían claramente en sus manos y pies no los agujeros hechos por los clavos, sino los mismos clavos, de color negruzco como el del hierro, *formados de su propia carne y adheridos a la misma*; y el costado derecho, como traspasado por una lanza, con la cicatriz

[31] Ver también 1C 94.

> rojiza de una herida verdadera y manifiesta, de la que muchas veces incluso manaba sangre bendita (TC 70)[32].

De esta descripción retengamos primeramente que las llagas aparecen en la carne de Francisco según la representación que se tenía, en aquella época, de las modalidades de la crucifixión. En efecto, se imaginaba entonces que Jesús había sido clavado en la cruz por las palmas de las manos. Ahora bien, este modo de crucifixión es imposible porque el peso del cuerpo, doblegado hacia adelante, provocaría el desgarro de las manos al cabo de un tiempo relativamente corto. Por eso, a los crucificados, cuyos miembros eran clavados —como fue el caso de Jesús—, había que inmovilizarlos sobre la cruz por las muñecas que ofrecen un punto de resistencia mayor [33]. Los estigmas —y esta constatación no vale sólo para Francisco— son más conformes a la imaginativa de los creyentes, y de los estigmatizados mismos, que a la realidad vivida por Cristo en el Gólgota.

Por otra parte, y esto no carece de importancia, el texto de la *Leyenda* da a entender que las llagas tenían la forma de protuberancias de la carne de Francisco («formadas de su carne, adheridas a la misma») o, en el caso de la llaga del costado derecho, la de una «cicatriz rojiza». Por tanto, no hay que representarlas, como el texto lo precisa, a la manera de «agujeros de clavos» o de una herida semejante a la de una lanzada. En otras palabras, tenemos derecho a pensar que el cuerpo mismo de Francisco produce los estigmas.

La reflexión teológica más tradicional manifiesta mucha prudencia cuando se pronuncia sobre los fenómenos de la estigmatización. Así, a título de ejemplo, Rahner y Vorgrimler, en su *Petit dictionnaire de théologie catholique*, afirman que:

> *Los estigmas no son necesariamente un milagro*, en el sentido propio del término, pues semejantes fenómenos se observan fuera de la mística auténtica, en el terreno parapsicológico. Pero allí donde los estigmas son la expresión y la consecuencia corporal del amor

---

[32] El subrayado es nuestro. Ver también 1C 95 así como el extracto de la carta que Elías, entonces ministro general de la Orden, envió a todos los hermanos en el momento de la muerte de Francisco.

[33] Para más detalles sobre toda esta cuestión ver V. TZAFERIS, *Jewish Tombs At and Near Giv'at ha-Mivtar*, en *Israel Exploration Journal*, 1970; N. HAAS, *Anthropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar*, en *Israel Exploration Journal* 1970.

> de Cristo y de su cruz, *pueden considerarse con un respeto religioso*, a condición de que no sean explotados al servicio del sensacionalismo [34].

En los primeros años que siguieron a la muerte de Francisco y que están marcados por enfrentamientos entre las diversas facciones en el seno de la Orden, los debates que rodean los estigmas, no escapan a la retórica apologética y participan, por lo mismo, en la elaboración de una teología de la estigmatización teñida de maravillosismo y sensacionalismo [35]. En el mismo sentido, la mayoría de los autores modernos que abordan esta cuestión, no escapan a la fascinación de lo milagroso y acaban a veces por perder todo sentido crítico, cayendo en consideraciones altamente espirituales, pero poco convincentes. Así Manselli que, por otra parte, es asaz crítico cuando sitúa a Francisco en el contexto y en la mentalidad de su época, rehusa considerar las llagas bajo otro ángulo que el sobrenatural y renuncia a la búsqueda de su inteligibilidad:

> Ante este silencio, total y tan bien guardado (por Francisco y los primeros testigos de la estigmatización), estimamos que no se puede ir más lejos de la constatación de la realidad de las llagas: tratar de explicarlas sirviéndose de lo que sabemos y de lo que se ha dicho de todos los que en el correr del tiempo han vivido un fenómeno análogo, sería pretender atribuir a Francisco la experiencia mística de tal o de cual, lo que no tendría utilidad alguna para la interpretación de su caso personal, del que no sabemos nada más que su existencia real [36].

No queremos negar la dimensión espiritual vivida en el corazón de esta experiencia; deseamos empero comprenderla en toda la complejidad de una aventura humana marcada por los vaivenes, las vacilaciones del deseo irremediablemente teñido de ambigüedad. En este sentido, la hipótesis psico-somática es una clave de lectura que puede ayudarnos a comprender lo que entonces estaba en juego para Francisco.

Para el psicoanálisis, el cuerpo y el espíritu no forman dos sistemas cerrados, independientes: son dimensiones complementarias de la subje-

---

[34] K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Stigmates*, en *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil 1970, p. 455. El subrayado es nuestro. La misma prudencia se expresa en un artículo más antiguo pero con sentido crítico: E. AMANN, *Stigmatisation*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, 14, col. 2616-2624.

[35] A. VAUCHEZ, *Les stigmates de François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge*, en *Mélanges d'archéologie et d'histoire* LXXX/2 (1968) 595-625.

[36] R. MANSELLI, o.c., p. 292.

tividad, intrincadas en una interacción dinámica. En este sentido, la identidad es el resultado de la convergencia y la síntesis de los procesos somáticos, psíquicos y sociales en un individuo. Así, el desarrollo fisiológico provoca una reorganización del equilibrio psíquico (su ejemplo típico es la adolescencia), como, a la inversa, los trastornos psicológicos pueden traducirse en problemas de orden somático. Por otra parte, la estigmatización, inscrita en un contexto religioso o profano, ha sido objeto de estudios que revelan su arraigo psíquico innegable [37].

En el caso de Francisco, la estigmatización sobreviene en un contexto de renuncia. Ahora bien, sabemos por el análisis de los *Escritos* que esta renuncia significa para Francisco más que una simple práctica ascética destinada al ejercicio de la perfección: depende de un proceso de *des-fusión* esbozado en el momento de la conversión. Revela la lucha de Francisco con la omnipotencia narcisista y la organización singular de su deseo. Francisco ha tomado a Jesús como modelo de este combate y quiere parecérsele en todo. A nuestro entender, sus estigmas se inscriben en esta dinámica y nos aclaran la fuerza de su deseo de identificación: así como por el travestismo indumentario y el modo de vida quiere adoptar en todo la identidad del pobre (otro modelo de identificación), igualmente su identificación con Jesús-paciente le conduce, consciente o inconscientemente, a desear para sí los signos de la Pasión.

Lo que debe mirarse con respeto religioso, por emplear los términos de Rahner y Vorgrimler, son menos los estigmas en sí mismos —aún cuando no existieran, Francisco nada perdería ni de su santidad, ni de su ejemplaridad en cuanto encarnación de una vida vivida en el seguimiento de Jesús— que lo que nos revelan de la adhesión de Francisco a la persona de Jesús y a su sufrimiento. En este sentido, el síntoma o la manifestación exterior no debe ocultarnos el significado profundo del fenómeno.

La estigmatización de Francisco es un indicio suplementario —extraordinario, desde luego, pero no determinante— de su itinerario espiritual caracterizado por la meditación de la Pasión de Jesús, asociada a

---

[37] Sobre este punto ver, entre otros, Y. CHAUVIN-M. ORAISON, *Le tribunal du merveilleux, rencontres avec l'Ailleurs: illusion ou supercherie*, Paris, Plon, 1976, p.149-180; L. CHERTOK, *Le non-savoir des psy. L'hypnose entre la psychanalyse et la biologie*, Paris, Payot, 1970, p. 42-84; A. MICHEL, *Métanoia, phénomènes psychiques du mysticisme*, Paris, Albin, Michel, 1973, p. 130-178; R. L. MOODY, *Bodily changes during abreaction*, en *The Lancet* (dic. 1946) 934-935; H. THURSTON, *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Paris, Gallimard, 1961, p. 46-159.

un proceso de renuncia que engloba tanto los seres y las cosas como al sujeto mismo. Pero Jesús-crucificado no representa el aspecto único de la cristología de Francisco. Ésta desborda la mera identificación con la humanidad de Jesús, para incluir una visión más global de Cristo glorificado. Antes de abordar este aspecto de la identidad de Francisco tenemos que dilucidar el sentido de la identificación con el sufrimiento.

3. *La figura de Jesús como encarnación de la prohibición*

La cristología de Francisco se inscribe en un contexto sociocultural que conoce, en el plano religioso, una reevaluación de la devoción a la humanidad de Jesús y una reanudación del argumento de la *sequela Christi*, de cara a la tradición monástica [38]. Estas características de la espiritualidad medieval se comprenden en parte por la situación ideológica en que entonces Europa se halla sumida. En cierto modo, las poblaciones están a la búsqueda de guías que den un sentido a su deseo de identidad, desmoronada por las mutaciones que se operan en el conjunto de la sociedad. Puede aplicarse también aquí lo que Vauchez afirma a propósito del ideal de la *vita apostolica*:

> En suma, todas las experiencias religiosas de este tiempo están marcadas por la voluntad de volver a la pureza original del cristianismo. El ideal de la *Ecclesiae primitivae forma* viene a ser la referencia obligada de la nueva espiritualidad que de modo aparentemente paradójico busca, en una fidelidad acrecida a los testimonios de los Apóstoles y al mensaje evangélico, la respuesta a los problemas planteados por una sociedad en mutación [39].

A este respecto, Francisco es heredero de su época y vive unas dependencias. Sin embargo, sería dar pruebas de reduccionismo limitar la comprensión de la adhesión a Jesús a su exclusivo arraigo sociocultural: sería limitar el genio de Francisco al solo eco de una sensibilidad de la época. Las opciones ideológicas de los individuos desbordan, en efecto, las solas influencias externas y arraigan en una configuración peculiar del deseo. En este sentido, la identificación de Francisco con la humanidad de Jesús, con acento particular sobre su Pasión, se compren-

---

[38] Ver al respecto A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental VIII-XII siècles*, Paris, PUF, 1975, p. 75.

[39] A. VAUCHEZ, o.c., p. 83.

de en relación con la dinámica particular del personaje y con los retos psicosociales que afronta.

Recordemos ante todo que el joven Francisco se presenta como un individuo caracterizado por los rasgos de una personalidad narcisista cuyo indicio más revelador es la búsqueda de la gloria. Este perfil narcisista, heredado del propio investimiento narcisista parental —y más específicamente, paterna— sufre la primera brecha en el episodio de la derrota de Perusa, que hunde a Francisco en una crisis de identidad profunda. Francisco, decíamos, se confronta entonces con la realidad del vacío (de la herida narcisíaca) al que debe dar un sentido. De hecho, en esta dinámica fusional, Francisco es convidado, quizás por primera vez, a considerar e integrar la prohibición de la fusión narcisista.

En su historia familiar, en efecto, esta prohibición no pudo encarnarlo el padre: por una parte, las ausencias frecuentes no le permitieron acaso desempeñar plenamente su papel en este sentido y, por otra, su propia dinámica narcisista no le deparó la suficiente distancia crítica —vivía sus propios deseos por un hijo interpuesto— para encarnar la Ley. En un período de desconcierto, Francisco aparece a la búsqueda de una figura de identificación significativa que dé un sentido a su propio sufrimiento enunciando la prohibición de la regresión fusional y abriendo la vía a una orientación psicosocial inédita. El Jesús de la Cruz se le presenta como encarnación de la prohibición. ¿Qué indicios permiten semejante interpretación?

La lectura del *Testamento* nos sugiere leer la relación de Francisco con Jesús en este sentido. Después de recordar su itinerario de conversión y la importancia de su fe en la Iglesia y en los sacerdotes —fe que parece manifestarse desde el comienzo—, Francisco evoca en pocas palabras la intuición que tuvo de su nueva orientación ideológica:

> Y después que el Señor me dio hermanos, nadie me mostraba qué debía hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio (Test 14).

Lo primero que llama la atención, en este texto, es la afirmación de autonomía frente al mundo: «Nadie me mostraba qué debía hacer». ¿Cómo comprender esta afirmación? Por una parte, puede ser de un individuo que decide marchar a su aire sin cuidarse de opiniones ajenas. Bajo algunos aspectos, esta interpretación cuadra bien con la psicología de Francisco que aparece, en ocasiones, con los rasgos de una personalidad voluntariosa. Pero en otras circunstancias busca los consejos o la

aprobación de gente avisada, a su juicio (el papa, el cardenal Juan de San Pablo o Hugolino, el obispo de Asís, etc.). Una segunda lectura posible vería, en el Francisco de la conversión, a un joven a la greña con la opción imperativa de una orientación ideológica, pero abandonado a sí mismo en el ejercicio de la autonomía. Es lo que sugiere Desbonnets en el análisis del texto:

> La frase está preñada de sentidos diversos que se sobreponen y aún se oponen. Una primera significación sería: lo que yo he hecho es perfectamente original, no he imitado a nadie. Pero en la frase podría también sobrentenderse: me hubiera gustado que alguien (se sobrentiende la Iglesia) me hubiera dicho qué tenía que hacer»[40].

Estaríamos tentados de conceder mayor crédito a esta última interpretación. De hecho, en el plano dinámico, Francisco anda a la greña con un conflicto mayor tocante a la integración de la Ley (en el sentido de la negación fusional). La conversión y el reniego del padre, cuando el desnudamiento ante el obispo de Asís, no han hecho sino sacar a luz lo esbozado por los contornos de las relaciones vividas dentro de la familia Bernardone. En el plano psicosocial, la sociedad en que vive Francisco está a su vez afrontando un conflicto semejante. El perfil narcisista que domina una parte de la mentalidad del siglo XII —uno de cuyos mejores representantes es la literatura cortesana— recusa también la Ley del Padre. En este sentido, cuando Francisco afirma que nadie le mostraba lo que debía hacer, expresa el impase ideológico en que se hallaba. Podríamos comprender esta afirmación en el sentido de que nadie estaba en condiciones de encarnar la Ley y, por consiguiente, de servirle de guía en la lucha antinarcisista que debía emprender por su propia supervivencia psíquica.

El texto del *Testamento* prosigue: «Pero el Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio». Este recuerdo remite, muy probablemente, al episodio de la lectura de los evangelios, tal como lo reportan los biógrafos.

> Habiendo escuchado un día durante la celebración de la misa lo que Cristo dice a sus discípulos cuando los envía a predicar, es a saber, que no lleven para el camino ni oro ni plata, ni alforja o zurrón, ni pan ni bastón, y que no usen calzado ni dos túnicas; y

---

[40] T. DESBONNETS, o.c., p. 22. En el mismo sentido ver R. MANSELLI, *La religion populaire du Moyen Âge, problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, 1975, p. 200-201.

> como comprendiera esto más claro por la explicación del sacerdote, dijo transportado de indecible júbilo: «Esto es lo que ansío cumplir con todas mis fuerzas» (TC 25)[41].

En este episodio, no menos que en el recuerdo del *Testamento*, el Evangelio y, por consiguiente, Jesucristo, viene a ser la norma, el guía que marca en adelante la orientación ideológica de Francisco. La adopción no se hace a la manera superyóica (como algo impuesto del exterior), sino parece corresponderse con la búsqueda de Francisco: «Esto es lo que ansío cumplir con todas mis fuerzas». ¿Cuál es el objeto de este deseo? ¿Da a entender el análisis de los *Escritos* que se trata del ejercicio de la renuncia, es decir de la *des-fusión*, por la adopción de una figura digna de encarnar la prohibición de la regresión fusional?

En tal perspectiva, la introducción de las primera Regla, que recoge el espíritu de los textos leídos u oídos en la iglesia de San Nicolás, pone el acento, no sin razón, en la ruptura de los lazos familiares: «El que quiere venir en pos de mi y no odia padre o madre...». A esto precisamente ofrece Francisco una disponibilidad afectiva, de este mensaje tiene una necesidad apremiante. Puede incluso que, en sentido estricto, Francisco haya debido odiar a su padre, como crudamente lo dice el texto evangélico, a fin de desprenderse de su presión. La lectura de las tensiones que les oponen, permite al menos sospecharlo. Bajo este aspecto, Jesús se presenta como el que enuncia la Ley y encarna la prohibición que el padre no ha podido afirmar, por razones que dependen de su propia dinámica.

Por otra parte, es necesario constatar que la renuncia, para Francisco, no se limita únicamente a los lazos simbióticos que le unen a sus padres; engloba las posesiones materiales y la búsqueda del prestigio otorgado por el ejercicio de un poder cualquiera. En psiconálisis, el comportamiento neurótico no se reduce sólo a los objetos inmediatamente implicados en el conflicto, los padres en este caso. La neurosis es una organización estructural del aparato psíquico que traduce un conflicto entre los deseos y las prohibiciones. A este título, engloba el

---

[41] Ver también 1C 22. Otras fuentes nos dan a entender que esta lectura se hizo en compañía de los primeros hermanos (TC 29; 2C 15), lo que confirma el *Testamento* cuando dice: «Y después que el Señor me dio hermanos...» (Test 14). Para las necesidades de nuestro análisis importa poco que este episodio lo viviera Francisco en solitario o en presencia de los primeros compañeros, siendo el ápice de nuestra intención mostrar que la «revelación» de que habla Francisco concierne a la lectura de los evangelios.

conjunto de la vida de Francisco y, en consecuencia, la práctica de la renuncia atañe más que a la simple familia. He aquí por qué Jesús, en su propia renuncia, es convidado como testigo y fundamento de la práctica de Francisco que se extiende de la familia a los bienes, pasando por sí mismo.

En este sentido, el tema de la Pasión asume un significado bien particular. En términos psicoanalíticos, la perspectiva de la muerte, como salida irreductible de la aventura humana, se concibe como la herida narcisista por excelencia. Jaque radical al sentimiento de omnipotencia y a la busca exasperada de la fusión, nos obliga a consentir a la realidad fundamental de la falta, de la finitud y de la contingencia. De hecho, encarna la forma-limite del principio de realidad que se impone al sujeto desde el primer año de vida; es lo que sugiere Grundberger cuando escribe a propósito del niño de pecho: «De parásito narcisista que era, tiene que pasar a ser un individuo activo que lleva, en adelante, sobre sus espaldas el peso de su existencia (es expulsado del Paraíso y debe subvenir a sus necesidades con el sudor de su frente)»[42]. Y podíamos añadir: sabiendo que habrá de sufrir y morir.

Que esta realidad se impone muy pronto en la vida, es un hecho; que se la consienta, en el sentido de aceptación de lo inevitable, depende de una conversión del deseo, desafío de toda una vida. Algunas experiencias, desde luego, hacen comprender el envite. El ejemplo del duelo vivido cuando se afronta la muerte de un ser amado es quizás su expresión más típica. Esta expresión, en efecto, se comprende como un proceso psíquico por el que el sujeto consiente la separación del objeto que previamente había investido; las diversas ritualizaciones escenificadas en ese momento tienen todas ellas la función de permitir el distanciamiento afectivo.

No sin razón, el psicoanálisis recurre al término «duelo» para describir el proceso en juego en el desarrollo normal y el paso a la aceptación del otro en cuanto diferente de sí. El reconocimiento del objeto (del otro), en la diferenciación que se opera durante el primer año de vida, impone a su vez una renuncia a la posesión exclusiva del ser amado, en el caso de la madre. La salida de la fusión narcisista, asumida durante la infancia o únicamente en la edad adulta, sólo es posible a este precio.

---

[42] B. GRUNDBERGER, *Le narcissisme, essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1975, p. 39.

> La liberación de las dos formas de perturbaciones narcisistas (digamos depresión y grandiosismo) no será posible sin un trabajo de duelo ahondado. La capacidad de efectuar un trabajo de duelo, que consiste en renunciar a la ilusión de una infancia dichosa, devuelve la vitalidad y la creatividad al depresivo y libera al grandiosista —si llega a sentir la necesidad de análisis— de los esfuerzos de un trabajo de Sísifo [43].

A este trabajo de duelo es convidado Francisco en el momento de su conversión. Entonces debe asumir que la búsqueda de la fusión no es más que una añagaza, una búsqueda condenada por siempre a lo imposible. En consecuencia, la realidad le impone un consentimiento a la falta, a la falla, a la herida inherente a su simple condición humana. En tal contexto, Jesús-crucificado se presenta como la encarnación del consentimiento. No sólo ha vivido humilde y pobre, sino que ha sabido afrontar la muerte y asumir la separación radical que ella impone. Con esta realidad se identifica Francisco en Jesús tomado como modelo ejemplar, guía digno de confianza.

En semejante perspectiva podemos comprender que, cuando Francisco llora la Pasión de su Señor o gime por las condiciones en que se representa su vida, se inclina al mismo tiempo a su propio sufrimiento. Entonces opera por persona interpuesta el duelo de su omnipotencia y de la ilusión de una vida hecha de gloria y éxito.

> Un día iba solo cerca de la iglesia de Santa María de la Porciúncula llorando y sollozando en alta voz. Un hombre espiritual que lo oyó, pensó que sufriría alguna enfermedad o dolor. Y, movido de compasión, le preguntó por qué lloraba. Y él le contestó: «Lloro la pasión de mi Señor, por quien no debería avergonzarme de ir gimiendo en alta voz por todo el mundo» (TC 14).

A la luz de nuestro análisis y volviendo al período de la conversión de Francisco, comprendemos mejor por qué la realineación ideológica no puede darnos toda su inteligibilidad sino en la estela del encuentro del Cristo de San Damián. El episodio depresivo que vivió entonces no halla solución sino en la contemplación de un Jesús-paciente hablando de una iglesia-paciente: «Francisco, ¿no ves que mi casa se derrumba? ¡Anda, pues, y repárala!» (TC 13). Francisco sigue a la letra esta invitación y durante los dos años siguientes trabaja en la restauración de la

---

[43] A. MILLER, *Le drame de l'enfant doué, à la recherche du vrai Soi*, Paris, PUF, 1983, p. 72.

iglesia de San Damián, de una capilla dedicada a san Pedro y de la Porciúncula. Este tiempo de actividad manual no carece de importancia en su itinerario psicosocial. Erikson, en efecto, insiste sobre la función terapéutica del trabajo, como lugar de reconstrucción de la identidad. Lo que llama terapias selectas desempeña un papel integrador valorando al individuo por la realización de un proyecto concreto[44]. En el caso de Francisco interpretamos esta actividad como reconstrucción de la identidad, por supuesto, pero sobre todo del espacio interior, de la matriz que representan todas estas iglesias. Esto no carece de importancia para un hombre herido en su integridad narcisista.

A propósito del episodio de San Damián, nuestra lectura marca distancias respecto a un autor como Manselli que hace del encuentro con el leproso el punto crucial en la conversión de Francisco.

> Esto quiere decir que el momento capital de la conversión de Francisco no fue el descubrimiento del pauperismo, sino el otro, mucho más hondo y humanamente válido, de la comprensión del sufrimiento humano, del sufrimiento del alma —lepra del alma—y del cuerpo. No se puede considerar como momento decisivo de la conversión de Francisco de Asís el paso de una condición humana a otra, la aceptación de su propia inserción en una marginalidad, la entrada entre los excluidos, cuya característica fue precisamente el ser rechazado de todos en razón de su horrible condición [45].

Sin negar que este encuentro fuera determinante para Francisco, hay que ver, de una parte, que se sitúa en un conjunto más vasto donde la sensibilidad de la miseria y del sufrimiento está exacerbada y, de otra, que no basta por sí mismo para dar cuenta del viraje que se opera entonces en la vida de Francisco. ¿Por qué súbitamente, por parafrasear a los primeros biógrafos, lo que era amargo a sus ojos, es decir la frecuentación de los leprosos, se convierte en un venero de dulzura? Porque Dios, responde el hagiógrafo tradicional, so lo había revelado. Pero ¿no sería también porque la amargura suscitada por su condición paciente (el fracaso narcisista) aparece ahora como una realidad soportable? Y es quizás soportable en la medida que alguien, en el caso la figura del Cristo encontrado en San Damián, le da un sentido. Esta interpretación converge con lo que nos enseñan las fuentes sobre los acontecimientos que rodean

---

[44] Ver el caso de la joven Jill en E. ERIKSON, *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1985², p. 112-113.

[45] R. MANSELLI, *Saint François d'Assise*, p. 39-40.

la conversión, y confirma lo que nos revela el análisis de los *Escritos* concerniente a la devoción a la Pasión en Francisco.

Hasta el presente, nuestros propósitos han apuntado a mostrar que Francisco reconoce en Jesús crucificado una figura enunciadora de la prohibición fusional, que abre el camino a un reconocimiento e integración de la condición paciente del ser humano. Esta conversión, por más que, a nuestro juicio, toda la conversión de Francisco reposa sobre esta inversión de perspectiva, se traduce luego en una práctica de renuncia —sobre ella volveremos en el capítulo próximo— que caracteriza su nueva identidad. Esto nos permite comprender mejor la naturaleza de la relación que une a Francisco con Jesús, y restituirla a la dramática psicosocial de nuestro personaje.

Este solo aspecto, sin embargo, no logra dar cuenta del conjunto de la cristología de Francisco. Si su identificación con Jesús se concentra primeramente en su humanidad paciente, engloba también la perspectiva de Cristo glorificado, Hijo del Padre y miembro de la Trinidad. Los estudios recientes sobre la cristología de Francisco han ilustrado suficientemente esta aserción para que sea necesario rehacer aquí su demostración [46]. Pero algunos puntos de este cristocentrismo podrían enriquecer nuestra lectura psicoanalítica. Y, en primer lugar, el argumento de la filiación que ocupa un lugar mayor en la espiritualidad de Francisco. Para Francisco, Cristo es siempre el Hijo del Padre, el Dios-Hombre, igual al Padre y al Espíritu Santo, o sea como segunda Persona de la santísima Trinidad. Ve y vive a Cristo en su unión (hipostática) de Hijo del Padre, como Persona divina encarnada: Dios-Hombre. Y esto, en el Espíritu Santo. Este principio vital es tan fundamental para él, que no admite ninguna excepción [47].

Jesús, pues, es visto esencialmente como el Hijo del Padre, que cumple su misión y le obedece. El tema de la filiación introduce en una visión de Dios que impregna toda la espiritualidad de Francisco. Esta espiritualidad es particularmente analizada por Thaddée Matura en un

---

[46] Para un estudio más profundo de toda esta cuestión ver O. VAN ASSELDONK, *François d'Assise, imitateur du Christ crucifié, Dieu-Home, dans la tradition franciscaine et capucine*, en *Collectanea Francescana* 52 (1982) 117-143; A. ROTZETTER, *Mística y cumplimiento literal del Evangelio en Frrancisco de Asís*, en *Concilium* 169, p. 384-397; G. CARDAROPOLI-M. CONTI, *Lettura biblico-teologica delle fonti francescane*, Roma, 1979; NGUYEN VAN KHANH, *Cristo en el pensamiento de Francisco de Asís según sus escritos*, Aránzazu[2], 1993.

[47] O. VAN ASSELDONK, o.c., p. 119.

estudio notable sobre la recurrencia del término «padre» asociado a Dios en los *Escritos* [48]. Una de sus conclusiones mayores reside en que la devoción de Francisco a la paternidad de Dios tiene su fuente en la meditación de la relación Padre-Hijo que une a Dios y a Jesús. Francisco descubrió la paternidad de Dios en su mismo manantial; no se trata de la paternidad de Dios respecto a los hombres, sino del lazo único entre Dios Padre y su Hijo-Palabra-Jesús [49].

La la relación Padre-Hijo se manifiesta de la forma más clara en los salmos del *Oficio de la Pasión* compuestos casi exclusivamente por Francisco, a excepción de los dos salmos directamente tomados del *Salterio*. El análisis de estos textos ofrece un interés muy particular, porque nos ponen en presencia de la experiencia del sufrimiento de Jesús y, por así decir, nos dan su sentido. En los siete salmos para el Triduo pascual, el actor principal resulta ser Jesús-Hijo, que del fondo de su soledad se dirige al Padre en busca de reconfortamiento.

> El único apoyo que encuentra el justo perseguido es su Padre, cuyos títulos, *Padre mío* y *Padre santo, Rey del cielo y de la tierra*, evocan, de una parte, la relación única de amor que une al Padre y al Hijo y, de otra, la grandeza (santidad) y el poder soberano de este Padre (Rey). Este Padre es el único refugio y esperanza que encuentra Jesús en su noche trágica [50].

Por otra parte, Dios-Padre se presenta aquí como el que acoge, acompaña y, en definitiva, salva al Hijo del abandono.

> Si el Salmo de Vísperas aclama a Cristo-Dios triunfante, exaltado en la gloria, el Padre es quien tiene la iniciativa de dicho triunfo. En definitiva, no es el Hijo, sino el Padre, quien está en el horizonte último de estos Salmos, a él van dirigidos los quejidos, la confianza y el canto de alabanza de Jesús [51].

Matura sugiere ver en la temática Padre-Hijo una especie de clave musical que permite comprender el conjunto de los salmos compuestos por Francisco, pero podría conducir también a la inteligencia de todo su edificio cristológico. De hecho, para Francisco, la Pasión de Jesús —y su misión entera— no tiene sentido sino en la perspectiva de la sumisión

---

[48] TH. MATURA, *«Mi Pater sancte». Dios como Padre en los Escritos de san Francisco*, en *Selecciones de Franciscanismo*, 39 (1984) 371-405.

[49] Ib., p. 407.

[50] Ib., p. 377.

[51] Ib., p. 382.

a la voluntad del Padre (digamos la Ley) y a su encuentro en la exaltación. Jesús viene a ser el mediador que abre camino al reconocimiento paterno.

> La razón más profunda por la que hay que adherirse a Jesús radica en que Él es el revelador del Padre: él nos lo manifiesta y, permaneciendo ante Él, ruega por nosotros: Jesús es nuestro intercesor. Desde el exordio se nos sitúa, con Jesús, frente al misterio de su Padre: sólo el Hijo puede entreabrírnoslo [52].

En semejante perspectiva, para Francisco, el enunciador último de la Ley no es Jesús —que hace más bien figura de Hijo que acepta voluntariamente sometérsele—, sino Dios reconocido como Padre. Ahora bien, ¿tiene que ser percibido este Padre como un segundo verdugo todopoderoso, a lo Bernardone-padre, que impone al Hijo el sacrificio de la Pasión a cambio de su reconocimiento? De hecho, para Francisco, el único mandamiento que orienta la práctica de Jesús, le conduce a la Pasión y, por consiguiente, debe convertirse en el principio de vida de los hermanos y del conjunto de los cristianos, es el mandamiento del amor de Dios, del prójimo y de sí mismo.

> ¡Oh cuán dichosos y benditos son los que aman a Dios y obran como dice el Señor mismo en el Evangelio: Amarás al Señor tu Dios con todo el corazón y con toda la mente, y a tu prójimo como a ti mismo! (2CtaF 18).

Este principio evangélico instaura una dinámica triangular (Dios, el prójimo y uno mismo) que bate en brecha todas las tentativas de elaborar relaciones fusionales a dos: el creyente no puede replegarse únicamente en el mullido confort de la unión con Dios (en su contemplación), como tampoco puede construirse un mundo exclusivamente centrado en la fusión amorosa con el otro (en la acción). Y el amor de sí sigue siendo un polo no menos prioritario que el de Dios o del prójimo.

No queremos sugerir que Francisco, identificándose con Jesús y situándose bajo la autoridad de Dios-Padre —esto lo hace más explícitamente en el episodio del desnudamiento ante el obispo de Asís [53]—, perciba toda la dinámica implicada en lo que constituye el meollo del espíritu evangélico. Por otra parte, podemos comprobar que, puesto a

---

[52] Ib., p. 385.

[53] «En adelante diré: Padre nuestro que estás en los cielos, y no padre mío Pedro Bernardone» (TC 20).

seguir a Jesús, se coloca en un proceso *des-fusional* —quizás sin sospechar a dónde le llevará—, que no carece de importancia en razón de su propio perfil narcisista.

En resumen, nuestra lectura psicoanalítica permite constatar, hasta el momento, que Francisco, hijo sin padre —ya que Bernardone no ha desempeñado de verdad su papel y, en todo caso, Francisco ha renegado de su paternidad—, confrontado con conflictos de orden narcisista, encuentra una solución a su crisis de identidad identificándose con Jesús-Hijo que, en nombre de la obediencia y de la sumisión a la Ley de un Dios-Padre, asume el sufrimiento inherente al reconocimiento del otro [54]. Esta identificación cristocéntrica le convida a un proceso de reconocimiento, condición esencial del rechazo de la fusión narcisista. En este sentido, la figura de Jesús encarna, para Francisco, la prohibición de la regresión y le abre la vía a una integración de la Ley. Sin embargo, la función psicosocial de la *sequela Christi*, en la espiritualidad de Francisco, no se limita a un papel individual, intimista, con efectos exclusivos sólo sobre su vida interior y su equilibrio psíquico. Dicha función nos permite echar un vistazo nuevo a su visión y a su práctica eclesial.

4. *De la prohibición a la mediación*

El respeto de Francisco a la Iglesia es un hecho afirmado tanto a través del conjunto de los *Escritos* como en los primeros biógrafos [55]. Es uno de los rasgos importantes de su identidad que, para nuestra generación implicada en la rebelión contra el Padre [56], sigue siendo de los más enojosos o, por lo menos, enigmáticos: ¿Cómo Francisco, símbolo de la libertad y del anticonformismo, puede reclamar, para sí y para sus compañeros, la sumisión a la autoridad eclesiástica? Grande es la tentación de minimizar el hecho refiriéndolo a una simple cuestión estratégica (Francisco habría jugado a sumisión y a respeto para salvaguardar su intuición original), o al trabajo de revisar su pensamiento, realizado por

---

[54] De hecho, a través de su identificación con Jesús, Francisco adopta un nuevo Padre más tierno, más amante, en contraste con el que había conocido en su infancia.

[55] Ver 1C 62, 75; 2C 16-17; TC 48, 51, 57, 60.

[56] G. MENDEL, *La révolte contre le père, une introduction à la sociopsychanalyse*, Paris, Payot, 1968.

los hermanos de la segunda generación franciscana [57]. Sin querer desacreditar esta última interpretación debida en parte al trabajo hagiográfico posterior a la muerte de Francisco, esta orientación ideológica podría ser muy conforme a la identidad del personaje (demasiados indicios convergen en este sentido) y a su perfil psicológico. Comencemos recordando los hechos.

En el *Testamento*, Francisco afirma su adhesión al clero del siguiente modo:

> Después de esto, el Señor me dio y me sigue dando una fe tan grande en los sacerdotes que viven según la norma de la santa Iglesia romana, por su ordenación, que, si me viese perseguido, quiero recurrir a ellos (Test 6).

En este texto, la fe puesta en los sacerdotes se basa esencialmente en su carácter sacerdotal («por su ordenación»), es decir en su función medianera ejercida por el poder de administrar los sacramentos. Esta motivación de fondo reaparece en la justificación que Francisco hace de su práctica:

> Y lo hago por este motivo: porque en este siglo nada veo corporalmente del mismo altísimo Hijo de Dios sino su santísimo cuerpo y santísima sangre, que ellos reciben y solos ellos administran a otros (Test 10)[58].

La legitimación del poder mediador de los sacerdotes no se limita al sacramento de la eucaristía, que ocupa un lugar importante en la espiritualidad de Francisco, sino que se extiende al de la penitencia. En este sentido, Francisco recomienda a los hermanos y al conjunto de los cristianos un respeto que engloba incluso la categoría de los sacerdotes indignos, por emplear el lenguaje de la época:

> Y no quiero advertir pecado en ellos, porque miro en ellos al Hijo de Dios y son mis señores (Test 9)[59].

---

[57] Ver lo que dice Manselli sobre la añadidura del sacerdote como personaje importante en el episodio de la lectura de los textos evangélicos que orientan la nueva identidad de Francisco (MANSELLI, o.c. p. 78-79).

[58] Sobre la función mediadora del sacerdote en los sacramentos, ver Adm 1,9.18; 26,3; 1CtaCus 7; 1R 20,4; 2CtaF 22.33.

[59] Más significativa es todavía, en este sentido, la maldición pronunciada en la Admonición 26: «Y ¡ay de aquellos que los desprecian! Pues aun cuando sean pecadores, nadie, sin embargo, debe juzgarlos, porque el Señor mismo se reserva para sí solo el juicio sobre ellos» (Adm 26,2). Ver también 1R 20,2; 2CtaF 33.

Este último punto es particularmente interesante, porque revela la posición de Francisco sobre una cuestión muy litigiosa entonces. La reforma gregoriana, en la lucha contra el nicolaísmo y la simonía, había alentado a los fieles a abandonar los sacramentos presididos por sacerdotes que vivían en situación irregular por lo que respecta a la disciplina eclesiástica (concubinato) o que negociaban con sus privilegios. El aire de reforma, inspirado en un idealismo moral y en una lucha político-religiosa que oponían al imperio y al papado, impregna el cristianismo medieval y está en los orígenes de varios movimientos contestatarios de los siglos XII-XIII. A título de ejemplo, la Pataria milanesa se basa en los orígenes sobre una crítica del clero indigno y se presenta como una voluntad de cambio de las costumbres eclesiásticas, inspirada en la política romana cuyo apoyo recibía. El mismo impulso actúa en el conjunto de la corriente religiosa renovadora de la época.

> Se quería un clero pobre y apostólico, es decir capaz de anunciar la palabra de Dios a los fieles; se le exigía un estilo de vida y de conducta conforme a los preceptos evangélicos [60].

Esta aspiración, en la que se confunden motivos religiosos y reivindicaciones sociales, no tarda en oponer a clérigos y laicos en una lucha que progresivamente se radicaliza. En los movimientos religiosos la crítica del clero se transforma en crítica de la autoridad y en cuestionamiento de la sacramentalidad en general, teñidos de un dualismo moral y religioso.

En semejante contexto, la actitud de Francisco frente al clero aparece como un posicionamiento firme en toda la cuestión. Marca sus distancias respecto a la heterodoxia del tiempo. Sin embargo, su orientación ideológica no parece limitarse sólo al debate que rodea la moralidad del clero. Otros indicios hacen creer que Francisco, sin trabar una polémica abierta con ningún grupo, quiere desmarcarse de las posiciones ideológicas generales [61]. Por encima del debate que rodea el poder sacramental del sacerdote indigno, manifiesta una adhesión a los sacramentos que contrasta con la crítica de las mediaciones rituales en boga en los movimientos heréticos. Sobre la cuestión de la penitencia, por ejemplo,

---

[60] A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen âge occidental VIII-XII siècles*, p.111.

[61] Sobre el conocimiento que Francisco pudo tener de los movimientos heterodoxos (valdenses y cátaros en particular) cf. MANSELLI, o.c., p. 66-68; *Les hérétiques dans la société italienne du 13 siècle*, en *Hérésies et sociétés*, Paris, Mouton, 1968, p. 199-202.

insiste en la necesidad de confesar todos los pecados y recibir la absolución de manos del sacerdote.

> Y mis hermanos benditos, tanto clérigos como laicos, confiesen sus pecados a sacerdotes de nuestra Religión. Y, si no pueden, confiésenlos a otros sacerdotes discretos y católicos, con la firme convicción y la advertencia de que quedarán absueltos de verdad de sus pecados, cualesquiera que sean los sacerdotes católicos de quienes hayan recibido la penitencia y absolución, si procuran cumplir humilde y fielmente la penitencia que les haya sido impuesta. Pero, si entonces no pudieren tener a mano un sacerdote, confiésenlos a un hermano suyo, como dice el apóstol Santiago: «Confesaos los pecados unos a otros». Sin que dejen por eso de acudir al sacerdote, porque sólo a los sacerdotes se les ha concedido el poder de atar y desatar (1R 20,1-4)[62].

Con esta insistencia sobre la catolicidad del sacerdote, Francisco afirma su posición y su distancia respecto a la heterodoxia. El pasaje de la Regla que precede a esta exhortación sobre la penitencia, sobre el respeto debido a los sacerdotes y sobre la eucaristía (cuestión litigiosa en la oposición de la institución y de los grupos heterodoxos), reafirma con vigor su preocupación:

> Todos los hermanos sean católicos, vivan y hablen católicamente. Pero, si alguno se aparta de la fe y vida católica en dichos o en obras y no se enmienda, sea expulsado absolutamente de nuestra fraternidad (1R 19,1-2)[63].

En la distancia ideológica de Francisco respecto a la heterodoxia actúa también su fe en la presencia de Dios en las criaturas, fe que contrasta con el dualismo y el pesimismo moral que permean los movimientos religiosos de la época y caracterizan, en particular, la fe cátara. Además, las recomendaciones de Francisco sobre los alimentos pueden depender asimismo de su rechazo de toda identificación con los grupos heréticos, algunos de los cuales pujaban el dualismo alma-cuerpo hasta la práctica del vegetarianismo. En razón de esta práctica, cuando los herejes eran recibidos en alguna parte, la gente de la casa tenía que prepararles un menú especial. La actitud de Francisco es significativa:

---

[62] En el mismo sentido ver Adm 23,3; 1R 21,6; 2R 7,1-2; 2CtaF 22; CtaM 18-20.

[63] Sobre la cuestión de la catolicidad ver también 2R 2,2; 12,3-4; 2CtaF 32; CtaO 44.

> Y en toda casa en que entren digan primero: Paz a esta casa. Y, permaneciendo en la misma casa, coman y beban lo que haya en ella (1R 14,2-3)[64].

La diferencia comparativa entre la orientación ideológica de la heterodoxia y de Francisco nos permite captar mejor lo que para él está en juego en la relación con la Iglesia. Ante todo, se da una paradoja inexplicable: mientras que, en el plano social, Francisco se solidariza con los más pobres y los marginados contra las potencias socio-económicas, sus solidaridades en el plano religioso le colocan del lado de los poderosos (el papado, las instituciones) contra los débiles (la heterodoxia) que en muchos casos serán aplastados con una represión violenta y desmesurada. ¿Cómo comprender tamaña paradoja?

En primer lugar, Francisco jamás militó de una manera abierta en la lucha de la Iglesia contra la herejía. Esto podría significar que no compartía las opciones estratégicas del aparato institucional. Por otra parte, su sentido crítico va más lejos. Las recomendaciones que dirige al clero revelan a un hombre consciente de las lagunas existentes y que trata de remediarlas. Hervé Chaigne, comentando lo no-dicho en la parábola de la mujer del desierto —contada por Francisco a Inocencio III cuando la aprobación de la Regla—, muestra la parte de crítica de la institución que anima al evangelismo de Francisco:

> Uno se sorprende por la agresividad y el espíritu de conquista que asoma en este texto, que arroja así una luz viva sobre lo no-dicho y/o censurado de la crisis que oponía «forma-Evangelio» a Iglesia instituida. Presentando bajo el signo de la bastardía, y bajo el signo del amor-pasión que se mofa de las *instituciones* del amor, la experiencia que está a punto de vivir, Francisco se hace eco de la polémica que los familiares (la clericatura) del «palacio» (la Iglesia) encienden contra los pobres de Asís. Y responde reivindicando para sí y sus compañeros la *semejanza*, la *autenticidad*, la *fidelidad*, en suma lo original y lo original del Evangelio que han abandonado el «palacio» (*«tantos holgazanes, inútiles, injustos»* que comen de la mesa del rey) y que, una vez pasados al lado de los bastardos, deben asegurar a éstos últimos sus derechos de hijos [65].

Sobre este plano, las opciones de fondo de Francisco le acercan a los movimientos religiosos de su tiempo inspirados en un evangelismo y en

---

[64] Ver también 2R 3,14.

[65] H. CHAIGNE, *L'évangélisme de François d'Assise*, en *Lumière et vie* XXVIII/143 (junio-julio 1979), p. 32; la interpretación del autor se basa en la versión de la parábola presentada por Eudes de Chériton. Subraya el autor.

un radicalismo que inevitablemente les oponen a las instituciones eclesiásticas. Pero la eclesiología de Francisco no carece de matices y convida a evitar la trampa de una recuperación unilateral, y esto, de una y otra parte. Pese a ello, no podemos ocultar su adhesión a la Iglesia como depositaria de mediaciones, tanto rituales (la sacramentalidad) como institucionales. ¿Cómo comprender esta adhesión? Parece que nuestra lectura psicoanalítica permite arrojar una luz nueva sobre la cuestión.

Hemos mostrado que Francisco, en su juventud, anduvo a la greña con un conflicto de orden narcisista, uno de cuyos envites mayores parece ser la enunciación y la integración de la Ley, en el sentido de la prohibición fusional. Por otra parte, sugeríamos, en las páginas precedentes, que en la persona de Jesús, con la que Francisco se identifica, se podría ver la encarnación de la prohibición. De hecho, Jesús, en su propia renuncia y obediencia al Padre, realiza la *des-fusión* y desembaraza, para Francisco, el impase de la omnipotencia narcisista. En términos psicoanalíticos, es la integración de la Ley (del Superyó) la que funda y da sentido a las diversas mediaciones que jalonan la existencia.

Esta perspectiva no anula en modo alguno la necesidad de una crítica y de un aggiornamento constante de las diversas mediaciones. Apelar al psicoanálisis para justificar el orden establecido y el *status quo*, es sobrepasar las intenciones de esta disciplina, hacerle decir algo distinto de lo que enuncia y, sobre todo, ponerla al servicio de opciones ideológicas previas. De hecho, el interés del psicoanálisis recae menos sobre el contenido de la Ley que sobre la relación vivida entre el sujeto-deseante y el precepto en el proceso de enunciación de la Ley.

En este sentido nos parece que los posicionamientos de Francisco relativos a las mediaciones rituales e institucionales nos instruyen, una vez mas, sobre la importancia que da al reconocimiento y a la integración de la prohibición. Ellas participan, al mismo título que la identificación con Jesús, en el trabajo de *des-fusión* esbozado desde la conversión. En el mismo sentido comprendemos mejor la distancia que toma respecto de la heterodoxia cuyo rechazo de mediaciones depende de una búsqueda de la ilusión marcada con el sello del narcisismo y la regresión fusional, cuyas mejores expresiones son el idealismo moral y el dualismo. Es como si Francisco hubiera barruntado que un consentimiento a esta orientación ideológica le habría devuelto inevitablemente al punto de partida: el de la omnipotencia.

¿Equivale esto a decir que podemos ver a Francisco como el hombre de la Ley? A decir verdad, es todo lo contrario y la lectura de las fuentes

nos hace creer más bien que la gestión de la prohibición será para él siempre un problema. En este sentido, le parece más fácil ser una madre para sus compañeros que representar la figura del padre. De hecho, Francisco representa la encarnación del líder carismático, más a su gusto en la intuición que en la administración de las cosas cotidianas, que se contentaría, si se escuchara, con algunos preceptos evangélicos para dirigir su existencia y la de su Orden. Es desde luego lo que hizo en los orígenes de su proyecto. Pero la realidad, y no solamente las presiones eclesiásticas, le obligó a precisar su modo de vida según reglas más realistas [66].

No sin razón, Francisco tiene que meter mano, más de una vez, a la redacción de su Regla: en el fondo no es muy buen legislador, ni en la elaboración de la Ley, ni en su gestión. Buen ejemplo tenemos en la institución del cardenal protector. La decisión adviene en un contexto de cuestionamiento del liderato de Francisco y de críticas externas que arriscan comprometer la existencia misma de la Orden. Francisco se ve desbordado por la situación: es al menos lo que da a entender el sueño que tuvo entonces:

> Y como el varón de Dios diese en su interior muchas vueltas a estas y parecidas preocupaciones, una noche mientras dormía tuvo la siguiente visión. Ve una gallina pequeña y negra, semejante a una paloma doméstica, con las piernas y las patas cubiertas de plumas. La gallina tenía incontables polluelos que, rondando sin parar en torno a ella, no lograban todos cobijarse bajo las alas (2C 24).

Este sueño, que pone en escena una figura materna que no acierta a proteger a sus crías, refleja y resume todo el problema de Francisco con la Ley o, en otros términos, con la función paterna. No puede asumirla por las buenas y debe, para lograrla, apelar a un personaje exterior que sepa desempeñar mejor este papel. El personaje se convierte en el guardián de la Regla y de la Orden, aquel a quien los hermanos, según la expresión de Francisco, «podrán recurrir... y beneficiarse con su amparo y dirección» (2C 25). Así, Francisco parece vivir la Ley más como una

---

[66] Debemos a David Flood el haber mostrado cómo la Regla franciscana, en sus comienzos, se elabora gradualmente bajo la presión de los acontecimientos aue exigen más y más precisiones. teniendo en cuenta las nuevas experiencias vividas por los hermanos (D. Flood y otros, *La naissance d'un charisme, une lecture de la première Règle de saint François*, Paris, Éditons francicaines, 1973; es lo que Jean Le Du llama «el aprendizaje del interdicto por el rebote de la realidad» (J. Le du, *Qui fait la Loi?*, Paris, Cerf, 1974.

realidad exterior o, al menos, no suficientemente integrada para permitirle asegurar una gestión eficaz. De aquí que su itinerario espiritual, se trate de la identificación con Jesús y de la relación con Dios Padre, de la relación con la Iglesia o de la gestión de la Regla, se presente atravesada por la búsqueda de una figura paterna que fundamente su identidad y encarne la función legislativa.

5. *En resumen*

Nuestro análisis de la identificación con Jesús en la enunciación de la identidad de Francisco permite comprobar primero que esta enunciación se centra prioritariamente sobre los temas de la Pasión y del sufrimiento. Bajo este aspecto, el episodio de San Damián debe leerse como punto de viraje en la conversión del personaje: un Jesús-paciente se dirige a un Francisco-paciente para pedirle la reparación de una iglesia-paciente. La imagen de este Jesús, asumiendo la falta y la herida, permite a Francisco superar el conflicto narcisista en que se halla sumido. Ella abre el camino a un proceso *des-fusional* y a una integración gradual de la distancia entre el deseo y su objeto.

Esta singular identificación con Jesús, a través de las representaciones disponibles en su cultura, se presenta como el fundamento de una práctica de renuncia que engloba el modo de relación con los seres, las cosas y consigo mismo. Confiere sentido a la práctica de la pobreza y de la mendicidad, del ayuno, del servicio en el ejercicio del poder, del odio al cuerpo y del desprecio al mundo, elementos todos ellos que deben verse como expresiones específicas de una misma lucha: la lucha contra el deseo de la posesión exclusiva y total del objeto.

En una perspectiva psicoanalítica, Jesús encarna, para Francisco, la prohibición de la regresión y de la omnipotencia narcisistas. Esta función enunciadora de la Ley halla su traducción típica en las fórmulas evangélicas de carácter imperativo, inscritas en la introducción de la Regla, que definen los rasgos del verdadero discípulo y del hermano menor: el hermano menor se presenta como un sujeto capaz de marcar la ruptura simbiótica con su entorno (sobre todo definido en términos familiares), con sus bienes y consigo mismo. Tal es la función evolutiva de la Ley. Además, Jesús es habilitado para encarnar la integración de la prohibición en la medida que se presenta como Hijo que ha asumido e integrado la Ley del Padre, que impone la renuncia última vivida en la Pasión.

En fin, la experiencia de la necesidad de la Ley y su integración progresiva se traducen, en Francisco, por una voluntad no equívoca de asumir las mediaciones rituales e institucionales que jalonan la identidad vivida en el seguimiento de Jesús y compartida en el seno de una comunidad reducida (la fraternidad) o dilatada (la Iglesia). El trabajo de integración de la Ley permite comprender la práctica eclesiológica de Francisco y le distingue radicalmente de los demás movimientos evangélico-heterodoxos de su tiempo. Por otra parte, es preciso comprender bien que la gestión de la Ley, siempre problemática para nuestro personaje, no reclama una sumisión ciega a la autoridad; la función crítica actúa menos por la confrontación directa que por una práctica concreta que sabe marcar distancias respecto a los valores y actitudes no compartidos.

Si la investigación de la referencia materna nos ha permitido sacar a luz la existencia de un conflicto narcisista en el corazón de la identidad de Francisco, la identificación con Jesús se presenta como la búsqueda e integración de la Ley. Nos queda por comprender la función y el alcance psicosocial de la solidaridad con los menores (*minores*) de la existencia.

Capítulo 6

LA IDENTIFICACIÓN CON LOS POBRES Y LA PRÁCTICA DE LA RENUNCIA

Para Francisco, la identificación con Jesús abre la vía al reconocimiento e integración de la prohibición y permite el consentimiento a las carencias inherentes a la condición humana. La integración se traduce en una práctica de la renuncia cuyo envite parece ser el todopoderío del deseo y la posesión exclusiva y absoluta del objeto. No es extraño, en semejante perspectiva, que el encuentro con el Cristo de San Damián venga acompañado, en los relatos hagiográficos, por el encuentro con el leproso. Ambos episodios deben comprenderse en una dinámica de recíproca complementariedad. La identificación con la miseria del leproso —lugar de la transformación de la amargura en dulzura— se inscribe a su vez en la estela de una lenta exploración del sufrimiento de la que la imagen del mendigo de Roma o de la mujer corcovada representan una variación del tema al que confiere sentido el Crucificado de San Damián. La identificación más general con la categoría de los *minores* debe comprenderse en la misma perspectiva.

Después de haber expuesto el material que nos ofrecen las fuentes primitivas y haberlo situado en el contexto socio-cultural de los siglos XII-XIII, haremos su lectura psicosocial orientada al tema de la función integradora de la referencia a los *minores* en la dinámica peculiar de Francisco.

1. *Análisis del contenido*

La categoría de pobre agrupa términos como *minor*, *parvulus* y *servulus*, que en los escritos de Francisco son los más frecuentemente uti-

lizados para definir la identidad de los hermanos. Este agrupamiento se justifica por el hecho de que, por una parte, estos conceptos vienen a menudo asociados en la mente de Francisco y de que, por otra, el concepto de menor, en particular, representa la figura de identificación con la que quiere enunciar oficialmente la identidad de su Orden [1].

> Se decía en la Regla: «Y sean menores»; al escuchar esas palabras, en aquel preciso momento exclamó: «Quiero que esta fraternidad se llame Orden de los Hermanos Menores» (1C 38).

El término *minor* (en sus variantes semánticas) reviene en nueve ocasiones en los *Escritos*. Es utilizado exclusivamente en la definición de la identidad de los hermanos en general. En el contexto cultural de Francisco, este concepto debe entenderse en referencia a las categorías sociales que oponen maiores —los más grandes, los poderosos— a *minores*, los más pequeños, la gente del pueblo, el vulgo.

> Y nadie sea llamado prior, mas todos sin excepción llámense hermanos menores (*fratres minores*) (1R 6,3).

El término *parvulus* se utiliza sólo para la enunciación de la identidad de Francisco. Aparece en siete ocasiones en el conjunto de los *Escritos* y se halla generalmente en las fórmulas de saludo que introducen las cartas o los documentos en que Francisco consigna sus voluntades. Según esto, hay que leerlo como el indicio de un distintivo que caracteriza la identidad de nuestro personaje.

> A todos los custodios de los Hermanos Menores a quienes llegue esta carta, el hermano Francisco, vuestro siervo y pequeñuelo (*parvulus*) en el Señor: salud... (1CtaCus 1).

Teniendo en cuenta su carácter singular (Francisco no lo emplea sino para hablar de sí mismo), la utilización de *parvulus* nos interesa particularmente. Si *minor* se refiere aquí a la categoría social o jurídica, *parvulus* ofrece una connotación moral o valorativa más especifica. Sugiere el sentido de la incapacidad intrínseca reconocida de una cosa (cantidad menospreciable o sin importancia) o de una persona, en el

---

[1] Sobre las categorías sociales en la literatura franciscana de los orígenes ver J. LE GOFF, *Le vocabulaire des catégories sociales chez saint François d'Assise et ses biographes du XIII siècle*, en *Ordres et classes*, Colloque d'Histoire Sociale (Saint-Cloud, 24-25 mayo 1967), La Haya-Paris, Mouton, 1974, p. 93-123.

sentido de cierta incapacidad ligada a la edad o al desarrollo intelectual (todavía demasiado pequeño, demasiado joven para hacer una cosa, no bastante maduro o de inteligencia débil, de mente flaca). En todos los casos se presenta como un juicio depreciativo teñido de desprecio y fundado en la carencia.

Es también lo que sugiere el contexto en que Francisco emplea este término. En dos ocasiones lo inserta en una secuencia de calificativos que expresan una devaluación de sí: «...el hermano Francisco, vuestro siervo en el Señor Dios, pequeñuelo y despreciable...» (CtaA 1). O también: «...el hermano Francisco, hombre vil y caduco, vuestro pequeñuelo siervo...» (CtaO 3)[2]. A nuestro entender, hay que tomar el uso de este término como la expresión de un elemento específico de la identidad de Francisco cuyo acento parece recaer en el sentido de una inferioridad singular que le distingue incluso de sus hermanos. Bajo ciertos aspectos, debe relacionarse con el argumento del grandiosismo que permea sus años juveniles. ¿Marca su oposición o no es más que su desfiguración?

En cuanto al término *servulus*, recurre en trece ocasiones en los *Escritos* y su uso se extiende a la identidad de los hermanos en general y a la de Francisco. En cierto modo, se presenta como el complemento semántico de la categoría de *menor* cuya naturaleza y alcance especifica. Su mejor ejemplo lo tenemos en el extracto de la primera Regla donde los términos aparecen asociados:

> Humildemente les rogamos y suplicamos todos nosotros, hermanos menores, siervos inútiles... (1R 23,7).

La referencia a la categoría general de *menor* que resulta importante, nos dice muy poco sobre el sentido exacto que asume en la mente de Francisco. Para saber más, hay que consultar no solamente la Regla, que es como la Carta Magna que define la identidad de los hermanos y, por consiguiente, la de Francisco, sino también el conjunto de los *Escritos* que aportan un material considerable al respecto. En este sentido, parece tiene una primera significación de carácter socio-económico, definiendo la relación con la propiedad.

---

[2] En el mismo sentido leemos el extracto de la Carta a toda la Orden: «Yo, hermano Francisco, hombre inútil e criatura indigna del Señor Dios...» (CtaO 47).

2. *Del desposeimiento de los bienes*

La primera Regla comienza con cuatro referencias evangélicas, concerniendo una a la posesión o, más bien, al desposeimiento de los bienes: «Si quieres ser perfecto, vete y vende todas las cosas que tienes y dáselas a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y ven, sígueme» (1R 1,2). Es lo que hicieron Francisco y los primeros compañeros. El hermano menor parece definirse como el que no posee nada. En realidad, los hermanos poseen ciertos bienes y su pobreza no es una desnudez absoluta. Como lo subraya David Flood: «No podían permitirse el lujo cultural de ser perfectamente pobres»[3]. ¿Qué es de tales posesiones? Ante todo, tenían que poseer unos vestidos cuyo número y naturaleza precisa la Regla:

> Pero los otros hermanos que han prometido obediencia, tengan una túnica con capucha, y otra sin capucha si fuere necesario, y el cordón y los calzones. Y todos los hermanos vistan ropas viles, y puedan con la bendición de Dios remendarlas de sayal y de otros retales (1R 2,13-14)[4].

Manselli, deseoso de situar a Francisco en los códigos religiosos de la época, sugiere que tal indumentaria es la expresión de una pertenencia a los movimientos penitentes entonces en boga:

> Así, con la literalidad que caracterizaba a los movimientos laicos penitenciales de entonces, se adhería mejor a las palabras del Evangelio y, al mismo tiempo, precisamente gracias a la cuerda con que se ceñían, acentuaba la presencia en él de los rasgos distintivos del penitente, que se mostraba siempre con una cuerda al cuello o al talle[5].

Sin ser falsa, esta interpretación oculta el alcance social de la opción indumentaria. De hecho, a la manera de los demás movimientos evangélicos (y no sólo de los penitentes), Francisco opta por una vestimenta que le asocia inevitablemente a los más desprovistos de la sociedad. Él, que sabe en materia de tejidos, escoge una lana ruda y no teñida —como

---

[3] D. Flood, *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris Éditions ouvrières, 1989, p. 32.

[4] La segunda versión de la Regla añade: «Y quienes están apremiados por la necesidad puedan llevar calzado» (2R 2,15); lo que da a entender que los hermanos no lo usaban habitualmente.

[5] R. Manselli, *Saint François d'Assise*, p. 71.

lo hacen los Humillados— para confeccionarse una túnica sin aparato, a la manera de los pobres, y, como ellos, la remendará con los materiales más simples, los disponibles según las circunstancias. Como lo sugiere Flood, «estos vestidos señalan claramente la distancia tomada respecto a este medio ambiente (digamos, los ricos de Asís)»[6].

Además de la indumentaria, los hermanos poseen los útiles necesarios para su trabajo. A este respecto, la Regla precisa:

> Y puedan tener [los hermanos] las herramientas e instrumentos convenientes para sus oficios (1R 7,9).

El texto dice claramente que los hermanos aseguren primero la subsistencia por el ejercicio de un trabajo, como lo sugieren otros pasajes de la Regla que tratan de la cuestión (1R 7,1-12). Por consiguiente, es falso creer que la mendicidad era su principal «fuente de ingresos». De hecho, Francisco pide que no se recurra a la limosna sino en caso de necesidad: «Y, cuando sea menester, vayan por limosna como los otros pobres» (1R 7,8). El trabajo, sea cual fuere, Francisco lo concibe primero como un modo de subsistencia:

> Y por el trabajo puedan recibir todas las cosas que son necesarias (1R 7,7).

En el plano ideológico, el trabajo se define como un servicio cuyas modalidades no se precisan, pero que dos restricciones convergentes lo balizan inmediatamente. La primera concierne al ejercicio de ciertas profesiones específicas que, según la expresión de la Regla, podrían «engendrar escándalo o causar perjuicio a sus almas».

> Los hermanos, dondequiera que se encuentren sirviendo o trabajando en casa de otros, no sean ni mayordomos ni cancilleres, ni estén al frente de las casas en que sirven (1R 7,1).

Estas dos profesiones, ligadas a las finanzas y al derecho, eran absolutamente necesarias para la administración y el desarrollo de las diversas instituciones. Las administraciones públicas, como la comuna de Asís, tenían que apelar a sus servicios para la gestión de las cosas corrientes[7]. Estos puestos de prestigio implicaban inevitablemente el ejercicio de un poder que a la larga podía exponer a los hermanos a

---

[6] D. Flood, o.c., p. 54.
[7] D. Flood, o.c., p. 23-24.

compromisos con los ricos y los poderosos. La prohibición de la Regla atestigua aquí una voluntad firme de desmarcarse de los sistemas económico y jurídico implantados por la comuna.

> Rehusan presentarse a los demás como hombres responsables de las instituciones económicas de Asís y, por consiguiente, como quienes las encomendaban a los demás. No hacen Asís, porque hacen otra cosa. En un mundo donde las distinciones de funciones se integran en un sistema de clases, el hermano no se evade sino declarándose siervo de todos. Es la conclusión de Francisco y de sus hermanos. Desarrollan una economía de subsistencia y de servicio. Entienden su trabajo consecuentemente [8].

Evidentemente, obrando así, se solidarizan con la gente del pueblo que, a su vez, carece de poder sobre las fuerzas que controlan la economía. La segunda restricción atañe al dinero y depende de la misma lógica.

> Por eso, ninguno de los hermanos, dondequiera que esté y dondequiera que vaya, tome ni reciba ni haga recibir en modo alguno moneda o dinero ni por razón de vestidos ni de libros, ni en concepto de salario por cualquier trabajo; en suma, por ninguna razón, como no sea en caso de manifiesta necesidad de los hermanos enfermos; porque no debemos tener en más ni considerar más provechosos los dineros y la pecunia que las piedras (1R 8,3-4)[9].

Francisco conoció el papel y la importancia del dinero, no sólo en su vida personal, sino también en el funcionamiento del sistema económico que se desarrolló en su época. Sus posicionamientos sobre esta cuestión tienen seguramente un alcance moral; apuntan a denunciar la avaricia así como las injusticias creadas por las prácticas fraudulentas del sistema monetario.

> En el siglo XII, cuando la expansión comercial necesitaba servicios monetarios y faltaba el oro y la plata para producir piezas, los responsables de los sistemas monetarios recurrían a un método simple: multiplica la moneda. De una pieza fabricaban dos del mismo peso, aleando el metal precioso con un metal sin valor. Llegaban a satisfacer las formas. Pero, como cabía temerlo, con el tiempo, su método se descubría y, en consecuencia, venía la baja del valor de las piezas. Así fue de hecho. El mercado monetario estaba confuso

---

[8] Ib., p.24.

[9] Sobre la cuestión del dinero ver 1R 2,5-7; 7,7; 8,3-12; 14,1; 2R 5,3.

> a comienzos del siglo XIII. Y como siempre, como hoy, unos aprovechaban la fluctuación de las monedas, otros la sufrían. Los ricos y los fuertes salían bien. La gente sencilla y los trabajadores pagaban el pato [10].

En tal contexto, rehusar todo juego al dinero en la vida y en las relaciones con el mundo es, para Francisco y sus compañeros, inscribirse al margen de un sistema de intercambios que explota y aplasta a los débiles, y negarle toda legitimidad. Obrando así, se solidarizan con los «sin-poder» del sistema. Lo mismo se diga en lo que atañe al alojamiento. Si los hermanos poseen efectivamente lugares donde reposar y orar, los usan como un bien que pueden disponer sin tener su posesión plena: «Guárdense los hermanos, dondequiera que estén, en eremitorios o en otros lugares, de apropiarse para sí ningún lugar, ni de vedárselo a nadie» (1R 7,13). Tal es el principio, tal fue la práctica. Así es como un día Francisco y sus compañeros fueron desposeídos de una cabaña por un campesino que quería alojar en ella a su asno (TC 55). La lógica que preside esta relación con los bienes materiales nos la da el mismo Francisco cuando, interpelado por el obispo de Asís por el rigor de su estilo de vida («Vuestra vida me parece muy rigurosa y áspera al no disponer de nada en el mundo»), le responde:

> Señor, si tuviéramos algunas posesiones, necesitaríamos armas para defendernos. Y de ahí nacen las disputas y los pleitos, que suelen impedir de múltiples formas el amor de Dios y del prójimo; por eso no queremos tener cosa alguna temporal en este mundo (TC 35).

Esta réplica denuncia todo el juego legal y jurídico que acompaña a la posesión de los bienes y que degenera a menudo en conflictos ante los tribunales (fue el caso entre Francisco y su padre) y en luchas violentas («necesitaríamos armas»). Francisco no desea este modo de relación entre los seres y, más todavía, no quiere identificarse con los poderosos que, además de los bienes, pueden brindarse un sistema legal que los proteja. De este poder no disponen los *minores*, la gente del pueblo bajo. Al contrario, son más frecuentemente víctimas de las leyes que favorecen el desarrollo de la comuna y de la ideología dominante. Una vez más, la práctica de Francisco y de sus primeros

---

[10] D. Flood, o.c., p.27. Sobre la cuestión de las monedas en los siglos XII-XIII ver también R. Fossier, *Le Moyen Âge, t. 2, L'eveil de l'Europe 950-1250*, Paris, Armand Colin, 1982, p. 305-314.

compañeros los asocia realmente a una clase social particular: la de los «sin-poder». La prohibición impuesta a los hermanos de poseer animales o de ir a caballo cuando viajan hay que comprenderla en el mismo espíritu:

> Impongo a todos mis hermanos, tanto clérigos como laicos, que, cuando van por el mundo o residen en lugares, de ningún modo tengan bestia alguna ni consigo, ni en casa de otro, ni de ningún otro modo Ni les sea permitido cabalgar, a no ser que se vean obligados por la enfermedad o por una gran necesidad (1R 15,1-2).

Así, la identidad del hermano menor se elabora y se enuncia en el marco de una práctica social y económica que le sitúa del lado de los más desamparados de la sociedad. Pero no cabe ninguna duda de que esta opción depende no sólo de una conciencia clara de los envites socio-económicos de la vida comunal, sino también y sobre todo de tomar en serio el imperativo evangélico. Francisco quiere vivir en el seguimiento de Jesús y este seguimiento impone una identificación con los pobres. Sabe dónde están los pobres de su sociedad y se coloca radicalmente de su lado. He aquí lo que significa ser «hermano menor». Por eso puede Francisco recomendar a sus compañeros que «deben gozarse cuando conviven con gente de baja condición y despreciada, con los pobres y los débiles, y con los enfermos y leprosos, y con los mendigos de los caminos» (1R 9,2).

3. *El pobre como simbolización de la carencia*

La sola interpretación socio-económica de la práctica de la pobreza no basta para dar cuenta del cambio ideológico que se produce en Francisco. Si nos abre perspectivas sobre la comprensión del personaje, situándolo en la dramática del juego social, no logra dar cuenta de las motivaciones últimas que están aquí en juego. ¿En nombre de qué un hombre joven, obsesionado por el éxito y la gloria, estimado por su entorno y con un porvenir confortable asegurado, opera una inversión tan radical de sus valores y de sus prácticas? Ante esta cuestión, el análisis socio-económico queda sin respuesta. Para captar todo el alcance de la identificación con los pobres en Francisco, hay que considerar la significación psicosocial del «cortejo de los beneficiados por los milagros» constituido por los pobres, los mendigos, los enfermos, los

débiles y los leprosos, en suma «personas de baja condición y despreciadas», como se dice en la Regla [11].

En la imaginación colectiva, lo marginal (sea cual sea la forma particular de la marginalidad) encarna lo que Erikson llama «la identidad negativa» de un grupo o subgrupo socio-cultural. En este sentido, desempeña el papel de chivo expiatorio de todos los reveses que los individuos *normales* (es decir los que tienen una identidad integrada en las normas sociales) no pueden o no osan confesarse. Así, el criminal, el beneficiado social, el homosexual, la ramera o, más simplemente, el enfermo, son investidos con todos los males imaginables. Tal actitud depende del fenómeno de la proyección, que se comprende como una

> operación por medio de la cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro (persona o cosa) cualidades, sentimientos, deseos, incluso «objetos», que no reconoce o que rechaza en sí mismo. Se trata de una defensa de origen muy arcaico que se ve actuar particularmente en la paranoya, pero también en algunas formas de pensamiento «normales» como la superstición [12].

Mecanismo de defensa arcaica, la proyección se inscribe en el proceso de diferenciación entre el Yo y el objeto (el mundo exterior) durante el desarrollo del aparato psíquico. En el primer año de vida, el niño opera una diferenciación entre el objeto *bueno* y *malo*, diferenciación que arraiga en la experiencia subjetiva del placer y del desplacer: se vive como bueno lo que procura el alivio de una tensión (el pecho por ejemplo), mientras que se experimentan como malas las diferentes fuentes de incomodidad (el destete prematuro, por seguir el ejemplo). Así, los objetos malos están asociados, en términos fantaseadores, a la experiencia de una carencia y de la angustia que genera. En la constitución de la identidad y en la formación del Yo (y del Ideal), una parte de los rasgos del objeto gratificante son introyectados, mientras que una parte de las angustias y de los malestares heredados del desplacer forman el objeto de una proyección sobre el entorno.

En semejante perspectiva, las diversas «identidades negativas», definidas por los grupos culturales, representan en parte los sufrimientos y las carencias vividas por los individuos de la colectividad, pero que

---

[11] Tiene su importancia recordar que la misma expresión será también utilizada por Francisco en la enunciación de su propia identidad: «vuestro siervo..., pequeño y despreciable» (CtaCle 1).

[12] J. LAPLANCHE-J. B. PONTALIS, *Diccionario de Psicología*, Barcelona, Labor, 1993, p. 306.

han quedado inconfesables, no integrables. Los aparatos institucionales de los Estados comprenden bien esta función exorcista de la marginalidad cuando se sirven de ella para soliviantar a las masas contra un enemigo común. Por otra parte, el juego social no se limita al ejercicio de la proyección, sino que va acompañado de un distanciamiento del mal que se prefiere dejar al margen, fuera de sí. Colectivamente, esto se traduce por un aislamiento efectivo que encarnan las penitenciarías, los centros psiquiátricos, los hospitales, los ghetos o hasta los cementerios (lugares de la muerte), que se instalan a menudo fuera de los límites de las ciudades y pueblos. Políticas de «gran encerramiento» («grand enfermement»), por retomar la expresión de Foucault, que tienen por función, entre otras, protegernos de la angustia que suscitaría la relación con el extraño, espejo de nuestras propias faltas.

En el plano individual, esta estrategia de la negación por apartamiento se manifiesta a diario en todos nuestros comportamientos frente a la diferencia o frente al sufrimiento. ¿Quién no ha sentido un cierto malestar ante la idea de tener que hacer frente a un ex-detenido o a una persona enferma o en período depresivo? ¿Quién no ha apartado la vista o manifestado una curiosidad más intensa (actitud anti-fóbica que brota del mismo proceso) ante el que sufre un impedimento físico o mental? La soledad de los afectados de cáncer o de sida se debe en parte a que el entorno soporta difícilmente la dura realidad a que esa gente remite: la fragilidad de nuestros cuerpos y nuestra condición de mortales. En cada una de estas ocasiones se trata de idéntico proceso: el de la angustia generada por el encuentro de nuestras carencias simbolizadas por estas diversas figuras de identidad.

La relación con la marginalidad y la solidaridad con los lisiados de la vida imponen, al o a la que se aventura en este camino, un reconocimiento y un consentimiento de la propia marginalidad, es decir de las propias carencias. A este respecto, el psicoanálisis enseña, desde Freud, que el psicoanalista no podrá afrontar la *locura* de otro sino en la medida que haya sabido considerar y asumir previamente su *locura* personal. Esta regla vale para toda forma de intervención que, en caso contrario, se condena al «asistencialismo» o al paternalismo benevolente y asegurado por el confort tranquilo de su verdad o de su pseudo-normalidad. Por otra parte, este consentimiento no es tampoco posible sino a condición de una renuncia a la ilusión de la omnipotencia y del abandono consiguiente de la proyección: el mal no es ya exterior a mí mismo; está también en mí.

Es lo que parece producirse en el caso de Francisco. El leproso que desempeña un papel tan importante en el momento de su conversión, es el ejemplo-tipo de la identidad negativa, y la suerte que le depara la sociedad medieval refleja la de todas las colectividades frente a la marginalidad.

> Añadamos, además, que una serie de normas jurídicas, diversas según los lugares, pero concordes en añadir al destierro religioso una especie de muerte civil, afectaban a los leprosos, asignándoles una residencia —dichosos los lugares donde había un *hospitale leprosorum*, naturalmente fuera de la comunidad de los demás hombres y severamente aislado—, y prohibiéndoles, tal era la regla, la entrada en la ciudad. Sus mismos desplazamientos estaban sometidos a medidas restrictivas: debían evitar los caminos frecuentados; tenían que advertir su presencia, haciendo sonar unas campanillas u otros instrumentos o, en rigor, dando voces. Más grave todavía era que se abandonaba frecuentemente a los leprosos a su triste suerte: aun cuando algún piadoso testador se acordara de ellos para un legado, raros eran los que tenían el coraje de aportarles ayuda y, si se la aportaban, se multiplicaban las precauciones a tomar, por miedo al contagio, por horror a los leprosos [13].

Francisco comparte este horror hasta el día en que encuentra a uno de ellos, le da limosna y le abraza. Este gesto de empatía se inscribe en un lento proceso de relación con el sufrimiento y sobre todo reclama, de su parte, un reconocimiento y un consentimiento a su propia condición de «leproso». Inaugura así el tiempo de transformación de «la amargura en dulzura» y el paso al lado de la marginalidad. Poco tiempo después, Francisco adoptará el modo de vida de los pobres y de los mendigos, es decir el que encarna la identidad negativa de su clase social. Esta inversión de perspectiva contrasta con el grandiosismo narcisíaco que caracteriza su juventud. De hecho, se nos presenta como la medicina que Francisco se impone en la lucha contra su necesidad de omnipotencia. Y, como lo hemos visto en el capítulo precedente, encuentra su fundamento en el ejemplo dado por Jesús en la Pasión. Así la identificación con los pobres es también la expresión de una lucha anti-narcisista que traba consigo mismo en el momento de la conversión.

---

[13] R. MANSELLI, *Saint François d'Assise*, p. 39. Este juego de marginalización no atañe exclusivamente a los leprosos; de hecho, engloba al conjunto de los pobres simbolizando «la antítesis de todos los valores», según la expresión de Michel Mollat; ver M. MOLLAT, *Les pauvres au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1978, p. 92.

El convivir con las carencias, simbolizadas por todas las figuras de identidad negativa, impone una renuncia a la ilusión de la omnipotencia. En el caso de Francisco, la renuncia se aplica primero a todo lo que en su vida encarna más explícitamente esta ilusión: su familia, el dinero, el estatuto social, la búsqueda de la gloria, etc. Pero esto no quiere decir que los juegos están acabados y que Francisco pasara entonces sin más modo narcisista-fusional de relación-con-el-mundo a un modo más objetual donde priman el reconocimiento del otro y el consentimiento de sí mismo. En efecto, si a partir de San Damián parece haber encontrado su vía (digamos la renuncia), le queda de hecho por recorrer el camino que se abre ante él. Los *Escritos* dan a entender que la lucha emprendida en los primeros días de su conversión sigue efectiva a lo largo de toda su vida.

4. *De la pobreza a la humildad*

El indicio mayor de esta lucha es la importancia que Francisco da al argumento de la humildad en el conjunto de sus *Escritos*. Como un estribillo, el tema puntúa regularmente la enunciación de la identidad del hermano menor. Éste queda invitado a practicar la humildad en la vivencia de los conflictos (1R 11,3.11-12; 14, 4; 16,15; 22, 1-4); no debe buscar la gloria y la estima ajena en el ejercicio del poder o en cualquier otra actividad (1R 5,9-12; 6, 3-4; 2CtaF 42; Adm 4,2-3; 5,7-8; 12,2-3; 19,1-3; 21,1-3; CtaO 14); acepta la renuncia a su voluntad (Adm 2,3; 3,3-6; CtaM 2-6); no envidia a su hermano (Adm 8,3; 17,1); no busca estar por encima de los demás (2CtaF 47); acepta el reproche y el castigo (Adm 22,1-3; 23,3); se alegra de vivir entre los despreciados (1R 9,2; Adm 23,1); no se queja en la enfermedad (1R 10,4). La práctica de la humildad y la búsqueda constante de la humillación tienen su expresión última en el texto conocido bajo el nombre de *La verdadera alegría*. Teniendo en cuenta la importancia de esta parábola y a pesar de su largura, la reproduciremos por entero.

> Cierto día, el bienaventurado Francisco, estando en Santa María, llamó al hermano León y le dijo:
> —Hermano León, escribe.
> Éste le respondió:
> — Ya estoy listo.
> —Escribe —le dijo— cuál es la verdadera alegría:

Llega un mensajero y dice que todos los maestros de París han venido a la Orden. Escribe: No es verdadera alegría.

Y también que han venido a la Orden todos los prelados ultramontanos, arzobispos y obispos; que también el rey de Francia y el rey de Inglaterra. Escribe: No es verdadera alegría.

Igualmente, que mis hermanos han ido a los infieles y han convertido a todos ellos a la fe. Además, que he recibido yo de Dios una gracia tan grande, que curo enfermos y hago muchos milagros. Te digo que en todas estas cosas no está la verdadera alegría.

Pues ¿cuál es la verdadera alegría?

Vuelvo de Perusa y, ya de noche avanzada, llego aquí; es tiempo de invierno, todo está embarrado y el frío es tan grande, que en los bordes de la túnica se forman carámbanos de agua fría congelada, que hacen heridas en las piernas hasta brotar sangre de las mismas.

Y todo embarrado, helado y aterido, me llego a la puerta; y, después de estar un buen rato tocando y llamando, acude el hermano y pregunta:

—¿Quién es?

Yo respondo:

—El hermano Francisco.

Y él dice:

—Largo de aquí. No es hora decente para andar de camino. Aquí no entras.

Y, al insistir yo de nuevo, contesta:

—Largo de aquí. Tú eres un simple y un paleto. Ya no vas a venir con nosotros. Nosotros somos tantos y tales, que no te necesitamos.

Y yo vuelvo a la puerta y digo:

—Por amor de Dios, acogedme por esta noche.

Y él responde:

—No me da la gana. Vete al lugar de los crucíferos y pide allí. Te digo: si he tenido paciencia y no he perdido la calma, en esto está la verdadera alegría, y también la verdadera virtud y el bien del alma. (VerAl 1-14)[14].

A primera vista, lo desconcertante en este texto es que la humillación parece buscada por sí misma, convirtiéndose en objeto de un placer. Si tal es el caso, Francisco nos invita a la práctica de un masoquismo moral caracterizado por una erotización del sufrimiento, inscrita en la perspectiva de una espiritualidad perversa, que, por desgracia, ha obsesionado largo tiempo (y obsesiona todavía) a la experiencia de cristianos harto numerosos. ¿Qué pasa en el caso de Francisco?

---

[14] En el mismo sentido, ver LP 109, donde se trata de un rechazo de Francisco por sus hermanos presentado como un pretexto de alborozo.

Todo el mundo conoce el masoquismo como una perversión sexual en que la satisfacción está ligada al sufrimiento o a la humillación sufrida por el sujeto [15]. En el caso del masoquismo moral, «el sujeto, en virtud de un sentimiento de culpabilidad inconsciente, busca la posición de víctima sin que en ello se halle directamente implicado un placer sexual» [16]. Esta sola definición, enteramente formal, no agota el sentido de este concepto psicoanalítico. De hecho, en la idea de masoquismo el psicoanálisis engloba realidades tan diversas como las perversiones sexual o moral, la ascesis del mundo místico, el sacrificio del que muere por una causa o el esfuerzo desplegado por el deportista que busca superar sus propios límites. La aparente confusión semántica se debe a que, en los primeros casos, la atención incide más sobre el comportamiento desviado (dominado por la erotización del sufrimiento), mientras que, en el masoquismo moral, el análisis recae primero sobre el modo de investimiento energético reclamado por una acción o un objetivo cualquiera.

Antes de definir una patología particular, el concepto de masoquismo designa ante todo un modo de investimiento del Yo caracterizado por la orientación de la pulsión agresiva girada hacia sí, más que dirigida al exterior. Este modo de investimiento actúa desde los orígenes de la vida y persiste, en la organización pulsional, a todo lo largo del desarrollo [17]. Lo encontramos en acción, de modo primario, en el comportamiento del niño que, cuando le salen los dientes, trata de morderse a sí mismo al no poder aliviar el sufrimiento con un objeto exterior. Lo mismo ocurre con la actitud más evolucionada del padre o del amante que, en la relación con su objeto de amor, acepta hacerse violencia para reclamar del otro la atención o el reconocimiento que necesita. El mejor ejemplo es la actitud de la madre (o del padre) que renuncia temporalmente al sueño por cuidar al niño enfermo, o también la del amante o de la amante que retrasa un momento de ternura deseado por la no-disponibilidad de la compañera o del compañero. En cada uno de estos casos, el consentimiento de la demora (e incluso, al límite, de la imposibilidad de la satisfacción) impone una renuncia, que no puede realizarse sin cierta dosis de masoquismo, es decir de violencia hecha a sí mismo [18].

---

[15] J. LAPLANCHE-J. B. PONTALIS, o.c., p. 218.

[16] Ib., p. 218.

[17] Ver al respecto E. JACOBSON, *Le Soi et le monde objectal*, p.13-32.

[18] Hay que comprender por otra parte que las diversas renuncias no se traducen en una ausencia total de gratificación. Entonces se trasladan al Ideal del Yo, heredado del narcisismo, que encuentra así su provecho: es la satisfacción de la obra

Desde luego, la salida del narcisismo original, caracterizado por la fusión y la indiferenciación sujeto-objeto, sólo es posible por una renuncia a la posesión exclusiva del objeto. Esta renuncia, hemos dicho, va acompañada de un proceso de duelo cuyo remate normal es el consentimiento de la ausencia [19]. En semejante perspectiva, la renuncia no antecede a la relación; no es tampoco rechazo del objeto y negación de sí. Aparece más bien como la consecuencia del encuentro del otro en su alteridad radical y la condición de la emergencia de sí como sujeto diferenciado. Es la renuncia la que permite la conversión de la necesidad del otro —necesidad que se agota en la consumación [20]— en deseo del otro, consciente de la distancia ineluctable que le separa de sí: el deseo jamás se agota. En suma, no hay amor real —en el sentido de encuentro del otro— sino en el ejercicio de la renuncia.

> Si la renuncia del deseo no deja surgir al Otro en el otro, es que presta su nombre —y no el nombre solo— a lo que no es el otro. En vez de dejar vivir, se convierte en posesión exclusiva (el «afecto desordenado» de los autores tradicionales), en miedo de vivir y en construcción de un mundo abstracto. No permite la libertad de una presencia en la responsabilidad y en el servicio [21].

En el caso de las perturbaciones narcisistas, el individuo no parece haber renunciado a la relación fusional que tiende a reproducir con su entorno: el universo gravita en su rededor y no tiene otra función que la de confirmarle en su omnipotencia. Para Francisco, el narcisismo se encarnaba en el grandiosismo y en la búsqueda de la gloria, y esto es lo que se desmorona en el momento de la conversión: el espejo se quiebra. Francisco queda entonces remitido a sí mismo y a su condición paciente. Sin embargo, si el espejo se quiebra, él jamás abandona el requerimiento del reflejo. He aquí por qué, en él, la lucha con el grandiosismo perdura efectiva incluso después de la conversión. La insistencia sobre el argumento de la humildad y sobre las prácticas de humillación es su signo.

---

realizada. Ver en este sentido B. GRUNDBERGER, *Le narcissisme, essais de psychanalyse*, p. 18-22.

[19] En lo tocante al duelo importa quizás recordar que el duelo se ritualiza, en diversas culturas, a través de múltiples comportamientos que no dejan de evocar ciertas formas de masoquismo infantil: rabias, auto-acusaciones, auto-mutilaciones, humillación, etc.

[20] El narcisista sólo vive a este nivel. El otro no está presente sino para satisfacer esta necesidad y es rechazado con desdén en cuanto se ha saciado la necesidad.

[21] D. VASSE, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969, p. 66.

Estas reflexiones, inspiradas por el psicoanálisis, pueden ayudar a captar el envite fundamental escenificado en el texto de *La verdadera alegría*. En términos estructurales, los versículos 4-6 ilustran los acontecimientos que, si se produjeran, irían en el sentido de la gloria y del reconocimiento: los maestros de Paris, los prelados, los reyes de Francia y de Inglaterra, entrarían en la Orden; los hermanos convertirían a los infieles; Francisco mismo realizaría milagros. El versículo 7 marca el corte:: «Pero ¿qué es la verdadera alegría?» Los versículos 8-14 cuentan una parábola cuyo tema central es el no-reconocimiento: «¡Largo de aquí! Aquí no entras. Tú eres un simple y un paleto. Ya no vas a venir con nosotros... No te necesitamos; vete al lugar de los crucíferos (hospital de leprosos)». El versículo 15 resuelve el enigma respondiendo a la cuestión del versículo 7: «Te digo: si he tenido paciencia y he guardado la calma, en esto está la verdadera alegría y también la verdadera virtud y el bien del alma».

El texto opone, pues, la gloria y el reconocimiento, lugar de placer narcisista, al rechazo y al no-reconocimiento, lugar de la herida narcisista, y nos propone una definición de la «verdadera alegría» que parece asociada a la humillación. De hecho, no es la humillación que se convierte en el objeto del placer, sino más bien la capacidad de depurar el deseo de sus contaminaciones narcisistas: *«Si he tenido paciencia y no he perdido la calma»*. La humillación viene a ser, para Francisco, no un fin en sí (tal sería el caso de un masoquismo moral), sino una ocasión de afrontar y superar su propio conflicto narcisista. Los primeros biógrafos dejan oír otros ecos de lo mismo. La *Leyenda de Perusa*, por ejemplo, refiere cómo Francisco, cierto día que hubo de comer carne en período de ayuno, pide a los compañeros que le arrastren, literalmente, a la plaza pública para denunciar allí su «falta»:

> Entonces, el bienaventurado Francisco se despoja de su túnica y manda al hermano Pedro quo le conduzca así desnudo, con la cuerda al cuello, delante del pueblo. A otro hermano le ordena que tome una escudilla llena de ceniza y que, subiendo al lugar desde donde había predicado, arroje y esparza la ceniza sobre su cabeza; pero este hermano, por piedad y compasión que se le despertó con él, no le obedece. El hermano Pedro sí le conduce tal como le había ordenado, sollozando fuertemente, y con él los otros hermanos. Cuando está de nuevo, así desnudo, delante del pueblo y en el lugar desde donde había predicado, habla en estos términos: «*Vosotros y los que, siguiendo mi ejemplo, dejan el mundo, entran en la Religión de los hermanos y siguen su vida, me creéis un hombre santo. Pues bien,*

> *yo confieso delante de Dios y de vosotros* que durante esta mi enfermedad he comido carne y caldo de carne» (LP 80)[22].

El episodio opone aquí la percepción positiva de la gente (Francisco es objeto de admiración) a la confesión de Francisco, acompañada de un ritual de humillación. Es casi la misma escenificación que cuando el encuentro de Francisco con las hermanas de San Damián: ritual de distanciamiento cuya función es exorcizar el investimiento narcisista de que es objeto y que, en su caso, toca una cuerda sensible. De hecho, en esta auto-acusación, Francisco se protege a sí mismo contra su tendencia a buscar la *vanagloria*. Lo mismo está en juego en otro episodio donde, después de hacer limosna a una mujer pobre, se acusa públicamente de la satisfacción narcisista que había sentido:

> En otra ocasión iba por la ciudad de Asís y le seguía mucha gente. Una anciana muy pobre le pidió limosna por el amor de Dios. Rápidamente le da el manto con que cubría sus espaldas. Y a continuación declara delante de todos que aquel gesto había producido en él un sentimiento de vanagloria (LP 82).

Si la lucha consigo mismo asume con frecuencia, en las fuentes, un carácter edificante, se expresa también en comportamientos que, en ocasiones, frisan la morbosidad. Reconociendo que pudo haber dicho cosas ofensivas para los leprosos que estaban con los hermanos, Francisco se impone comer con uno de ellos y compartir el menú en la misma escudilla. Pues bien, «el leproso era todo llaga y úlcera; los dedos con los que tomaba la comida estaban contraídos y sangrantes; y así cada vez que los metía en la escudilla, caía en ella sangre» (LP 54). Práctica excesiva, si alguna, esta penitencia revela las proporciones del problema narcisista vivido por el personaje: la radicalidad de la medicina impuesta es a imagen del *mal* a vencer. Por otra parte, expresa también, en cierto sentido, otro rasgo de la dinámica narcisista a la que Francisco no escapa: la práctica del «todo o nada».

5. *El retorno del narcisismo*

El análisis del argumento de la humildad y de las prácticas de humillación en el itinerario espiritual de Francisco muestra que la lucha antinarcisista, emprendida en el momento de la conversión, sigue siendo uno

[22] El subrayado es nuestro.

de los ejes mayores de su nueva identidad: ser menor es practicar la humildad, rehusar la vanagloria y, por consiguiente, batirse contra las incursiones del narcisismo. La identificación con los pobres, bajo muchos aspectos, nace de este combate interior, porque, para Francisco Bernardone, hijo del rico mercader de Asís, adoptar el modo de vida de los mendigos es hacerse violencia, humillarse. El mejor ejemplo es la vergüenza sentida en la práctica de la mendicidad. La victoria sobre el grandiosismo jamás es para Francisco un logro total. ¿Habrá que asombrarse?

El encarnizamiento de Francisco consigo mismo y su obstinación en el ejercicio de la renuncia son como una empresa desoxidante cuya función es depurar el deseo neutralizando sus mecanismos de defensa, entre los que parece dominar el grandiosismo. Así, la ascesis, la mortificación y la humillación pueden entenderse como medios, excesivos por cierto, pero adecuados al desafío que acepta, y dotados de cierto efecto terapéutico. Si es verdad que el conflicto neurótico se presenta como una estructura permanente, se comprende que, en el caso de Francisco, se insinúe en el corazón mismo de su experiencia religiosa en lo que tiene de más sublime, a saber su práctica de renuncia, su vida fraterna y su relación con Dios. Estos tres lugares de su espiritualidad, por una parte, no están exentos de cierta forma de investimiento narcisista y, por otra, Francisco lleva su empresa depuradora del deseo hasta los últimos recovecos.

Uno de los rasgos del narcisismo, consiguiente a la diferenciación operada entre el bien y el mal, el objeto bueno y el malo, es el investimiento de sí y del mundo en plan de «o todo o nada». En el caso de los conflictos narcisistas, las oscilaciones entre el todo y la nada se encarnan, entre otras cosas, a través de lo que Miller llama el grandiosismo y la depresión.

> Tras el grandiosismo manifiesto acecha la depresión, y tras el humor depresivo se ocultan fantasmas de grandeza a menudo inconscientes o entonces conscientes, pero desgajados. De hecho, el grandiosismo es una defensa contra la depresión, y la depresión una defensa contra el hondo dolor de la pérdida de Sí [23].

La existencia de semejante problemática aparece en la aventura de Francisco y en la realineación ideológica que caracteriza su conversión.

---

[23] A. Miller, *Le drame de l'enfant doué. À la recherche du vrai Soi*, Paris, PUF, 1986, p. 53.

Antes de la conversión, él lo es todo: hijo adorado de sus padres, amigo estimado de su entorno, ciudadano y comerciante honorable, caballero soñando gloria y hazañas. Después no es nada, sólo «un hombre vil y despreciable», según queda traducido por la identificación con los pobres. Esta abnegación radical sería también una forma más sutil del narcisismo. Erikson no se fía de los virajes radicales marcados por lo que llama el «totalismo», es decir una modalidad de gestión, a nivel del Yo, de las relaciones con el mundo y la integridad personal:

> Hemos de postular, por tanto, una necesidad psicológica de totalidad sin ulterior opción o alteración, aun cuando ello implique el abandono de una integridad muy deseada. Para expresarlo en una frase: cuando el ser humano, debido a cambios accidentales o por el desarrollo, pierde una integridad esencial, se reestructura a sí mismo y al mundo recurriendo a algo que podemos designar *totalismo* [24].

De hecho, el totalismo, como necesidad psicológica, y su versión ideológica, el totalitarismo, no son sino la expresión, a nivel del Yo, del conflicto narcisista caracterizado por la problemática del «*todo o nada*». Parece que Francisco no escapa a este juego. El grandiosismo que sostiene su juventud aparece también en el radicalismo que sigue a su conversión. En la misma medida en que desea ser un «gran príncipe» en su juventud, desea ser «el menor» de los hombres después del encuentro con el Cristo de San Damián. Aquí la distinción entre *minor* y *parvulus*, tal como la hemos visto en los *Escritos*, asume todo su significado. Francisco no quiere simplemente ser pobre: desea ser *el más pobre*. Uso de un superlativo que oculta mal la perseverancia de la necesidad de grandeza:

> Se descubren siempre fantasmas de grandeza reprimidos o desgajados en el depresivo, fantasmas que se expresan por ejemplo a través de su masoquismo moral. Los criterios *particularmente* rigurosos no valen sino para él. Pensamientos o actos que consideraba de su parte «viles» o «malos» a la vista de un ideal del Yo extremadamente elevado, los tolera sin dificultad en los otros. Los otros pueden ser «ordinarios»: él no se lo permitirá a sí mismo [25].

¿No es algo de esto lo que hay en Francisco cuando cierto día, encontrando a uno más pobre que él, afirma a sus hermanos: «Es para

---

[24] ERIK ERIKSON, *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1985², p. 70.
[25] A. MILLER, o.c., p.60. Subraya el autor.

mí una gran vergüenza el encuentro con uno más pobre que yo. He escogido la santa pobreza para hacerla mi señora, mis delicias, mi tesoro espiritual y temporal. Sepa todo el mundo que he hecho profesión de pobreza ante Dios y los hombres. Por eso, debo sentir vergüenza cuando hallo otro más pobre que yo» (LP 113)? Expresión de un Ideal del Yo (cuyo indicio son la vergüenza y la mirada de Dios y de los hombres) investido de exigencias tan radicales y grandiosas como las del joven ávido de realizaciones caballerescas. El mismo radicalismo actúa en la relación de Francisco con la ciencia y el saber libresco. Definiéndose a sí mismo como un *idiota*, prohíbe a los hermanos la posesión y la frecuentación de los libros.

> Son matados por la letra los que únicamente desean saber las solas palabras, para ser tenidos por más sabios entre los otros y poder adquirir grandes riquezas que legar a sus consanguíneos y amigos. También son matados por la letra los religiosos que no quieren seguir el espíritu de las divinas letras, sino prefieren saber sólo las palabras e interpretarlas para otros (Adm 7,2-3).

En cierto sentido, la exhortación a la desconfianza en lo relativo al saber se inscribe en la preocupación de Francisco por la humildad (2C 195; LP 103, 106) y la pobreza (2C 185; LP 18, 105), en un siglo que asiste a la aparición de las universidades y a la expansión de la teología. Pero esta desconfianza frente al saber ha de relacionarse con el literalismo que caracteriza la relación de Francisco con la Escritura. Para él, en efecto, el texto evangélico debe ser recibido en su «textura» misma y «sin glosas» y su práctica se traduce en una aplicación integral del sentido inmediato. En el estudio de la observancia literal del Evangelio en Francisco, Rotzetter concluye, harto ligeramente a nuestro juicio, con una distinción radical entre el fundamentalismo de las Iglesias evangélicas actuales y la lectura franciscana de las Escrituras [26]. La lectura atenta de las fuentes hace creer más bien que hay en Francisco una evolución gradual en su relación con la Escritura.

Lo que prima en el origen de la conversión es la literalidad del texto. Ante el crucifijo de San Damián oye a Jesús que le pide reparar su iglesia, y Francisco pone manos a la obra. Al oír el evangelio del envío a misión, Francisco deja su hábitat de eremita y adopta el que se pres-

---

[26] A. ROTZETTER, *Mística y cumplimiento literal del Evangelio en Francisco de Asís*, en *Concilium* 169, p. 384-397.

cribe entonces. La práctica de las *sortes apostolorum* —ritual para conocer la voluntad de Dios por la consulta de los textos sagrados escogidos al azar— se inscribe en la voluntad de conformidad con la literalidad del texto. No cabe hablar aquí de una lectura de la Escritura que se mantendría «en un campo de relación personal», reclamando la libertad interior, como lo sugiere Rotzetter [27]. La sumisión a la letra se traduce en un culto del texto que, en ocasiones, frisa el fetichismo:

> Dondequiera se encontrase un escrito divino o humano, en el camino, en casa o sobre el suelo, lo recogía con grandísimo respeto y lo colocaba en lugar sagrado y decoroso, en atención a que pudiera estar escrito en él el nombre del Señor o algo relacionado con éste (1C 82)[28].

La conformidad con la letra, vivida paralelamente a la desconfianza respecto al saber y a la glosa, no es ajena al narcisismo porque ofrece, en algunos aspectos, una dimensión fusional innegable. Chasseguet-Smirgel afirma a propósito del seguimiento de la Ilusión (fusión del Yo y del Ideal) en los grupos de ideología fuerte: «Si los reencuentros del Yo y del Ideal son posibles, todas *las adquisiciones de la evolución son inútiles, incluso molestas* (puesto que han sido adquiridas progresivamente en razón, precisamente, de la diferencia entre el Yo y el Ideal)» [29]. Es lo que parece producirse, de algún modo, en el caso de Francisco.

De hecho, bajo ciertos aspectos, el encuentro de Jesús se presenta, para Francisco, bajo el ángulo de lo que Chasseguet-Smirgel llama «los reencuentros del Yo y del Ideal». Sin negar nuestros anteriores análisis relativos a la función «paterna» de Jesús en la experiencia de Francisco (Jesús enuncia la Ley), aporta aquí precisiones que deberían esclarecer la comprensión del personaje y de su evolución espiritual y psicosocial. La identificación con el padre que en el período edipiano domina el proceso de elaboración de identidad del muchacho va acompañada de una idealización sin medida común con el padre real: «¡Mi padre es más fuerte que el tuyo!» dicen entonces los niños. De hecho, esta idealización es el fruto de una transferencia de la omnipotencia narcisista al padre del mismo sexo. El padre se convierte en el Ideal del Yo del hijo,

---

[27] Ib., p. 89.

[28] En el mismo sentido ver LP 108; en los *Escritos*: Test 12; CtaCle 12; CtaO 35; 1CtaCus 5.

[29] J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *L'Idéal du Moi, essai psychanalytique sur la «maladie de l'idealité»*, p. 96. El subrayado es nuestro.

y éste, por introyección de los atributos del padre, participa en su omnipotencia fantaseada.

En el conflicto que opone a Francisco y su padre, éste pierde en cierto modo las prerrogativas de su papel identificatorio: es lo que traduce la escena del desnudamiento ante el obispo de Asís. Francisco aparece entonces careciendo de un Ideal del Yo y buscándolo según la medida de su sufrimiento, pero también según la medida de su grandiosismo. Es semejante a lo que sucede a los jóvenes, de los que habla Erikson, que a causa de su superioridad efectiva y afectiva buscan un mentor a la altura de sus aspiraciones:

> Los jóvenes pacientes (como desde luego los jóvenes dotados de una personalidad extraordinaria) exigen de sí mismos y de su entorno respuestas extremas y totales. Necesitan una confirmación cotidiana de sí mismos y exigen esta confirmación tanto para el futuro significativo como para el pasado absurdo; buscan esta confirmación, ya en una virtud absoluta, ya en una depravación radical, ya extremando su originalidad, ya esforzándose por aniquilar su personalidad. Los jóvenes tocados de una perturbación grave no están hechos para el diván del psicoanalista; quieren daros cara y quieren que les deis cara, no como un facsímil del padre o bajo la máscara del profesional que les ayuda porque es su papel, *sino como un individuo de una especie superior sobre el que un ser joven puede apoyarse o del que desesperará* [30].

Lo que Francisco encuentra en Jesús es una figura de identificación suficientemente fuerte —¡y cuán fuerte!— para servirle de Ideal. Esta figura será primero investida de un modo «totalista», por emplear la expresión de Erikson, es decir global y sin matices. «La totalidad evoca una *Gestalt* cuyos contornos son muy acusados »; dicho de otro modo, «sin glosa». Desde este punto de vista, el fundamentalismo, o la fusión con la letra de la Escritura, sigue siendo una tentación que, en los tiempos anteriores y siguientes a la conversión de Francisco, le acecha y le amenaza.

Sin embargo, Francisco no se deja dominar por la otra perversión del deseo que el totalismo constituye. En su radicalismo ascético como en su literalismo evangélico, consiente en atenuaciones. Así podrá decir a los hermanos: «Cada uno ha de tener en cuenta su propia constitución física. Si uno de vosotros puede pasar con menos alimento que otro, no

---

[30] E. Erikson, *Luther avant Luther, psychanalyse et histoire*, p. 16. El subrayado es nuestro.

quiero que el que necesita más intente imitar al primero. Cada uno, según su naturaleza, dé a su cuerpo lo necesario. Pues, si hemos de evitar la demasía en el comer y beber, igualmente, e incluso más, hemos de librarnos del excesivo ayuno, ya que el Señor quiere la misericordia y no el sacrificio» (LP 50). Lo mismo, en la *Leyenda*, Francisco reconoce al fin de su vida haberse excedido en las mortificaciones que se había impuesto:

> Fueron tantas las mortificaciones con que maceró su cuerpo, que, así sano como enfermo, fue austerísimo y apenas o nunca condescendió en darse gusto. Por esto, estando ya para morir, confesó que había pecado mucho contra el hermano cuerpo (TC 14).

Del mismo modo acabó consintiendo que los hermanos estudiaran y enseñaran la teología. Su carta a Antonio y los dichos de su *Testamento* van en este sentido:

> A todos los teólogos y a los que nos administran las santísimas palabras divinas, debemos honrar y tener en veneración, como a quienes nos administran espíritu y vida (Test 13).

Estos importantes cambios testimonian que el narcisismo está ya desenmascarado hasta en sus últimos recovecos. En cierto modo, Francisco renuncia a la renuncia en el sentido de que comprueba que la ascesis o el anti-intelectualismo pueden asumir también aires de grandiosismo o de búsqueda fusional. Lo mismo ocurriría con su relación con Dios vivida a través de la práctica de la contemplación.

En el análisis de la *Regla para los eremitorios*, la dimensión fusional aparece inherente a la práctica de la contemplación. Se revela particularmente en la estructura relacional dominada por la pareja madre-hijo y en el hecho, no menos significativo, de que la contemplación, para Francisco, se ejerce en el marco de un refugio a modo de seno materno cuyo símbolo es la caverna. En este aspecto, la unión mística y la unión narcisista presentan unos rasgos de afinidad en el sentido de que, en las dos, el sujeto tiende a confundirse con su objeto y a querer limitar el universo a esta sola relación [31]. Los elementos exteriores a esta relación se perciben entonces como intrusos que vienen a perturbar la quietud

---

[31] Sobre la unión narcisista ver B. GRUNDBERGER, o.c., p. 94-98. No se trata de reducir la experiencia mística a su solo componente psicológico, sino de captar cómo las características psicológicas de una personalidad singular se insinúan hasta el corazón del itinerario espiritual.

hallada. Es, en cierto modo, lo que parece producirse en el caso de Francisco; es al menos lo que nos sugiere el siguiente episodio relatado por la *Leyenda de Perusa*:

> En cierta época, viviendo el bienaventurado Francisco en el mismo lugar, para orar se retiraba a una celda que estaba situada detrás de la casa. Estando un día en ella, llegó el Obispo de Asís para visitarle. Al entrar en la casa llamó a la puerta con el fin de llegarse al bienaventurado Francisco. Se la abrieron y entró en la celda (dentro de ésta se había construido con esteras otra celdilla muy pequeña; en la misma estaba el bienaventurado Francisco). Y como sabía el obispo que el santo Padre le profesaba confianza y amor, se acercó con libertad y abrió la estera de la celdilla para verle. Pero, apenas metió la cabeza en ella, súbitamente, de buen o mal grado, fue violentamente rechazado fuera por la voluntad del Señor, porque no era digno de ver al Santo. Retrocedió de espaldas y salió en seguida de la celda temblando y estupefacto (LP 54).

Esta anécdota se corresponde con una recomendación que figura en la *Regla para los eremitorios*, a saber, que la vida eremítica nadie debe turbarla: «Los hermanos que son madres procuren permanecer lejos de toda persona, y por obediencia a su ministro protejan a sus hijos de toda persona, para que nadie pueda hablar con ellos» (REr 8). Esta búsqueda de la quietud es afín a la del niño de pecho (en el contexto relacional de la Regla, el ejemplo no parece impertinente) que, en el momento del amamantamiento (situación altamente simbiótica), soporta mal las intrusiones del mundo exterior.

Que la unión mística se inscriba en la estela del narcisismo, es algo que no puede sorprender. Para el psicoanálisis, el individuo no abandona jamás el deseo de totalidad heredada de su situación fusional de los orígenes [32]. La aventura mística, por una parte, se presenta como una expresión sublime de este deseo; que en el caso de Francisco, la vida eremítica esté investida de un modo fusional, converge con los datos acumulados hasta ahora sobre su perfil psicológico. Por otra parte, si nadie escapa al deseo fusional, algunos de los «más grandes» saben renunciar a él temporalmente o, al menos, desenmascarar sus astucias y

---

[32] «Ser hombre es sin duda y ante todo tener la nostalgia de su antigua perfección. El hombre es así un animal enfermo a la búsqueda del tiempo perdido, en el que «era para sí su propio ideal». Esto implica una eterna consecución de la parte de narcisismo que la *des-fusión* primaria le ha arrancado» (J. CHASSEGUET-SMIRGEL, o.c., p. 17.

trampas. Es lo que parece producirse en la experiencia de Francisco. Así, la *Leyenda de Perusa* nos dice que sabía desconfiar de su deseo de soledad:

> Cuando el bienaventurado Francisco se detenía en algún lugar para orar o cuando iba por el mundo a predicar, se preocupaba siempre de conocer la voluntad del Señor para poder agradarle más. Temía algunas veces que, so pretexto de retirarse a la soledad para orar, su cuerpo buscase en realidad descansar y rehuir las fatigas de ir por el mundo a predicar, que es por lo que Cristo bajó del cielo a este mundo (LP 118).

Este episodio es rico en enseñanzas sobre la espiritualidad de Francisco. De una parte, revela la importancia que otorga al conocimiento de la voluntad de Dios y a la conformación a ella: afirmación de una ley exterior que bate en brecha las tentativas de regresión fusional de la que el padre estaría totalmente ausente [33]. De otra, Francisco reconoce que la búsqueda de la soledad y, por consiguiente, de la contemplación puede ser una huida del mundo y de la relación de la que jamás está ausente la fatiga. A este respecto, la confrontación cotidiana con la alteridad del otro exige a menudo más energía que la quietud de la fusión, por espiritual que sea. En fin, la medida de la relación con el otro, vivida en la predicación, es el ejemplo de Jesús: «Es por lo que Cristo bajó del cielo a este mundo», es decir que aceptó dejar un universo de felicidad para asumir la ruptura inherente a la condición humana y al encuentro del otro. En otras palabras, Francisco nos sugiere aquí que la voluntad de Dios puede traducirse también por una renuncia a la relación privilegiada que constituye la práctica de la contemplación. Esto no implica una negación de la forma sublime de plegaria que es la contemplación, sino una relativización muy reveladora del proceso *des-fusional* en que está empeñado desde la conversión. Tales propósitos ilustran concretamente lo que Denis Vasse sugería hablando de la renuncia a la acción en los místicos:

> Pero, si es cierto que se puede renunciar por amor al ejercicio del amor, debe ser también cierto que la expresión más auténtica de la oración se cumple en la renuncia misma a la oración [34].

---

[33] Sobre la importancia del tema de la «voluntad de Dios» en los Escritos ver 1R 22,9; 23,9; CtaO 15. 50; CtaM 3-8; OfP 7,8; OrSD; 2CtaF 10-12. 52.

[34] D. Vasse, o.c., p. 47.

Una vez más: Francisco no llega a semejante grado de renuncia al día siguiente de la conversión y esta capacidad de abandonar el objeto no puede lograrse sino en la secuencia de una evolución cuya trayectoria le ha sido marcada en San Damián. Así, Francisco habrá de trabajar en la depuración del deseo hasta en el mismo ámbito de su experiencia religiosa. ¿Que condiciones se requieren para hacer posible este trabajo?

De una parte, la identificación con Jesús y la búsqueda de la voluntad de Dios —opuesta a la «propia voluntad» [35]— juegan aquí un papel esencial. Favorecen un proceso de distanciamiento entre el deseo y la realidad, que jamás se da por definitivamente adquirido. Por eso acepta Francisco cuestionar siempre su relación con los seres y con las cosas, y la conversión, bosquejada en San Damián, puede proseguir de hecho hasta su muerte.

De otra parte, la sola evocación de las referencias externas no basta para dar cuenta de todo el trabajo integrador en marcha en la experiencia de Francisco. Hay quienes están recurriendo a las Escrituras durante largos años sin jamás sentirse personalmente concernidos. Otros, por el contrario, desean tanto que el Evangelio tome un sentido en el gobierno de su existencia, que lo asumen íntegramente hasta en sus menores detalles de un modo formal y rígido: es la actitud de los fundamentalistas que describe Rotzetter [36]. En ambos casos se da un distanciamiento entre el texto de las Escrituras y la experiencia personal de las mismas. Pero el literalismo de Francisco se traduce por una lectura existencial del Evangelio. Francisco es capaz de establecer vínculos significativos entre el texto, de una parte, y la vida, de otra, modalidad hermenéutica sin la que la letra no puede hacerse Palabra dotada de actualidad. Así es cómo ha de comprenderse, sin género de duda, el pasaje del Evangelio donde Jesús afirma: «Los que tengan oídos para oír que oigan».

Oír supone, en primera lugar, una receptividad para la alteridad del texto: es la capacidad de atención a aquello de que habla. Por otra parte, *oír* se refiere también a la escucha de lo que la Palabra suscita en mí y en mi mundo. Esta segunda vertiente de la comprensión implica lo que Légaut llama una «presencia en mí» sin la que las palabras, las cosas y

---

[35] Adm 2,3; 3,10; 19,3-4; 2R 10,2.

[36] «El fundamentalismo parte de la fe en la inspiración verbal. Está convencido de que la forma y el contenido son hasta la última tilde de origen divino. Así *la verdad divina se objetiva en las palabras y en las frases de las sagradas Escrituras*. Por eso se la tiene constantemente a mano, disponible, y es una especie de bien al que referirse y que se puede apropiar» (A. ROTZETTER, o.c., p. 89). Subraya el autor.

los seres no vienen a ser sino realidades totalmente ajenas a mi mundo, sin resonancia particular [37]. La «presencia en mí» no se ofrece como un hecho adquirido o una evidencia para todos y para cada uno; presupone, entre otras cosas, la existencia de un *verdadero Yo*, que el psicoanálisis define como el resultado de una coincidencia entre las actitudes, el comportamiento y el universo emotivo del individuo. El sentimiento de identidad, tal como lo define Erikson, reposa esencialmente en dicha coincidencia:

> Por otra parte un sentimiento óptimo de identidad es tan sólo experimentado como sentimiento de bienestar psicosocial. Sus más evidentes signos concomitantes son un sentimiento de estar a gusto en el propio cuerpo, un sentimiento de «saber a dónde se va» y una seguridad interior relativa a que será uno reconocido y estimado por aquellos que tienen importancia para uno [38].

La lectura existencial de las Escrituras supone una disposición y una disponibilidad afectiva que permitan al individuo dejar emerger las emociones, los sentimientos y los afectos suscitados por el encuentro con el texto, y establecer las correlaciones con la propia experiencia. Es afín a lo que la psicología llama *insight*. En el caso de las perturbaciones narcisistas que se traducen por una pérdida del sentimiento de identidad, esta coincidencia viene a ser imposible por el mero hecho de que la personalidad está construída sobre un *falso Yo*. La resolución de las perturbaciones narcisistas se esboza el día en que el individuo puede afrontar sus efectos y reconocerlos como tales. Este reconocimiento no va sin cierta dosis de coraje proporcional al dolor que debe asumirse, pues lo que el individuo descubre entonces es haber sido amado menos por sí mismo que por las proezas y gentilezas de que fue capaz siendo niño.

> Uno de los puntos de viraje del análisis es el momento en que el paciente que adolece de perturbaciones narcisistas comprende emo-

---

[37] «Y con todo ¿no comienza el hombre por liberarse de una vida instintiva, más o menos evolucionada, si en horas de recogimiento y de libertad interior, gracias a una lucidez suficiente y por fidelidad íntima, se esfuerza en estar presente a sí mismo a través de preocupaciones y angustias, a veces tan profundamente hincadas que agobian sin remedio? Mantenerse en esta presencia, adherirse a ella sin distracción, inspirarse en sus exigencias, persistir en el correspondiente nivel de conciencia, ¿no sería quizá la única manera de vivir totalmente digna del hombre?» (M. LÉGAUT, *El hombre en busca de su identidad*, Valencia 1991, p. 14.

[38] E. ERIKSON, *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1985, p.142. El subrayado es nuestro.

> cionalmente que todo el amor de que era objeto y que había conquistado a costa de tantos esfuerzos y sacrificios no estaba destinado de hecho al que él era en verdad; cuando se percata de que la admiración de su hermosura y de sus proezas no estaba destinada al niño que era, sino a la hermosura y a las proezas [39].

Es en cierto modo lo que parece producirse en el caso de Francisco. En el momento de la conversión, en efecto, acepta convivir y familiarizarse con el dolor asociado a la derrota de Perusa. Lejos de rehuir su depresión —tentación sin embargo presente en el episodio de la cruzada en la Pulla—, se sumerge por entero en ella y explora toda su hondura; testigos de ello son sus reclusiones frecuentes en la soledad de una caverna de donde sale «tan agotado por el esfuerzo que uno era el que entraba y parecía otro el que salía» (1C 6). De hecho, Francisco se nos presenta dotado de una facultad de introspección que le permite una atención constante a lo que vive y a las motivaciones profundas que le gobiernan. A este título, sabe utilizar las armas de su narcisismo en la lucha contra sus secuelas.

6. *El envite de la renuncia: el encuentro del otro*

Sabemos que la renuncia se presenta, en la génesis de la identidad, como la condición esencial de la diferenciación sujeto-objeto, proceso sin el cual el individuo no puede emerger como entidad distinta, separada de su fuente original: la madre. La emergencia de la personalidad sólo es posible a este precio. Por otra parte, se impone la facultad de reconocer al otro en su alteridad radical: tal es el sentido de la objetualidad en psicoanálisis.

> La renuncia es la impronta del deseo que no apunta ya a satisfacerse a costa del otro, sino a ponerlo en la existencia, en su diferencia de sujeto inalienable, Otro [40].

Este proceso, en las condiciones normales, se inscribe en el ser desde los primeros tiempos de la vida; la renuncia viene a ser uno de los principios de evolución y maduración del deseo que permite la emergencia gradual y lenta de la ternura, de la compasión y de la convivalidad.

---

[39] A. Miller, o.c., p. 27.
[40] D. Vasse, o.c., p. 33.

Tal es el sentido profundo de la andadura espiritual de Francisco: largo trabajo de conversión que le lleva del grandiosismo a la reciprocidad [41]. Esta se manifiesta a través del conjunto de la vida, pero tiene su más bella expresión en el tema de la fraternidad.

Este tema ocupa un lugar importante en el pensamiento de Francisco. Culturalmente, se inscribe en la corriente de la época que asiste al nacimiento de hermandades y asociaciones diversas [42]. Pero Francisco supo darle una connotación singular que, en su mente, engloba tanto la relación con el individuo como con el conjunto del universo. Ante todo, la fraternidad es la comunidad donde cada uno se define prioritariamente en función de su estatuto de hermano menor: «Mas todos sin excepción llámense hermanos menores» (1R 6,3). Idealmente, las relaciones entre los miembros de la fraternidad se caracterizan por una solicitud del todo materna: «Y cada uno ame y nutra a su hermano, como la madre ama y nutre a su hijo» (1R 9,11). Las fuentes primitivas reportan numerosos ejemplos donde esta solicitud se pone en práctica en los hechos. Así Francisco, a media noche, organiza un condumio para un hermano hambriento a causa de los excesivos ayunos que se imponía: «El bienaventurado Francisco, hombre lleno de caridad y discreción, no quiso que aquel hermano pasase vergüenza de comer solo. Mandó preparar en seguida la mesa y todos comieron con aquel hermano» (LP 50) [43]. La misma solicitud encontramos en el caso del hermano que no vacila en proteger a uno de sus compañeros:

> Cierto día en que dos de estos hermanos iban de camino, se encontraron con un demente, que empezó a tirarles cantos. Luego que se dio cuenta uno de ellos que los cantos iban a pegar al otro, al momento se interpuso para que los golpes dieran contra él, prefiriendo recibir él los cantazos a que los recibiera el hermano, por la mucha caridad que se tenían; tan dispuestos estaban a dar la vida el uno por el otro (TC 42).

---

[41] Sobre el argumento de la ternura en Francisco ver LEONARDO BOFF, *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Santander, p. 23-74.

[42] P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans lee Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970, p.179-193; J. LE GOFF, *Franciscanisme et modèles culturels au XIII siècle*, en *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200* (Atti del'VIII Convegno internazionale, Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi, 1981, p. 106-108.

[43] Ver en el mismo sentido el episodio en Francisco come unas uvas con un hermano enfermo que, por mortificación, se impone duros sacrificios: «Sentándose con el hermano junto a la cepa, empezó comer uvas para que el hermano no tuviese vergüenza de comérselas solo» (LP 5).

El amor que une a los hermanos entre sí, no siempre asume formas idílicas. Los primeros biógrafos tienden con frecuencia a idealizar los orígenes de la Orden y a presentar los primeros tiempos en función de la perfecta armonía. En realidad, la ternura y la compasión entre los hermanos aparecen a veces como el lugar de una conquista que impone también una renuncia. Es lo que hacen pensar algunos avisos tocantes a las relaciones entre los hermanos:

> *Todo el que envidia a su hermano* por el bien que el Señor dice o hace en él, incurre en un pecado de blasfemia, porque envidia al Altisímo mismo que es quien dice y hace todo bien (Adm 8).
>
> El siervo de Dios no puede saber cuánta paciencia y humildad posee mientras todo le vaya a satisfacción. *Mas cuanta paciencia y humildad muestra el día en que le contrarían quienes debieran darle satisfacción*, tanta tiene y no más (Adm 13).
>
> Dichoso el hermano que tanto ama a su hermano *cuando está enfermo y no puede corresponderle* como cuando está sano y puede corresponderle (Adm 24).
>
> Dichoso el siervo que tanto ama y respeta a su hermano *cuando está lejos de él* como cuando está con él, *y no dice detrás de él nada que no pueda decir con caridad delante de él* (Adm 25)[44].

El tono exhortatorio de estos textos da a entender que lo que afirman no brota sin más ni puede ser considerado como algo ya adquirido. La admonición indica una dirección, un sentido que dar a la vida fraterna: cuando ésta trata de definirse a partir del amor, impone una descentración de la necesidad hacia el deseo del otro, cuya renuncia es camino insoslayable. La conversión-depuración del deseo no perdona a Francisco en su relación con los hermanos; no desea, en efecto, «hacerse un verdugo que castiga y flagela» (LP 106), dando a entender que pudo haberlo sido en el pasado. Testigos de ello son sus múltiples cóleras y la severidad de los castigos que impone a veces. Por eso, aun cuando el amor siga siendo el principio organizador de la fraternidad y se encarne en la manera de vivir las relaciones entre los miembros de la comunidad, sería ilusorio creer que se realiza efectivamente en la totalidad de los hechos y gestos de los hermanos y de Francisco. La fraternidad, que es reconocimiento del otro, sigue siendo el objeto de una conquista cuyo principal enemigo es uno mismo:

> Hay muchos que, al pecar o al recibir una injuria, echan frecuentemente la culpa al enemigo o al prójimo. Pero no es así; porque

[44] El subrayado es nuestro.

> cada uno tiene en su dominio al enemigo, o sea, al cuerpo mediante el cual peca. Por eso, dichoso aquel siervo que a tal enemigo, entregado a su dominio, lo mantiene siempre cautivo y se defiende sabiamente de él; porque, mientras hiciere esto, ningún otro enemigo visible o invisible le podrá dañar (Adm 10).

Para Francisco, la fraternidad es también la compasión por los que sufren. Los leprosos son llamados «hermanos cristianos» (LP 64), así como los bandidos a los que Francisco y los hermanos conducen a mayor fraternidad, siendo más fraternales con ellos. Este episodio merece una atención especial, porque denota una capacidad de atender al otro más eficaz que todos los discursos moralizantes. Los hermanos se interrogaban, en efecto, sobre la oportunidad de dar limosna a unos bandidos que vivían en los aledaños del eremitorio. A unos les parecía inaceptable ayudar a unos bandidos «que infieren tantos y tan grandes males a los hombres». Otros les daban limosna «exhortándolos, además, a que se convirtieran e hicieran penitencia». Francisco responde:

> Id a proveeros de buen pan y de buen vino y llevadlos al bosque donde sabéis que ellos viven y gritad: «¡Venid, hermanos bandidos. Somos vuestros hermanos y os traemos buen pan y buen vino!» En seguida acudirán a vuestra llamada. Tended un mantel en el suelo y colocad sobre él el pan y el vino y servídselos con humildad y buen talante. Después de la comida exponedles la palabra del Señor y por fin hacedles, por amor del Señor, un primer ruego: que os prometan que no golpearán ni harán mal a hombre alguno en su persona. *Si pedís de ellos todo de una vez, no os harán caso* (LP 115)[45].

Con esta estrategia, Francisco no renuncia a la idea de hacer de tales bandidos hombres más dignos de su humanidad —la continuación del texto nos dice que dio su fruto—, pero su actitud se basa en una renuncia más radical: la renuncia al deseo de una conversión total e inmediata («Si pedís de ellos todo de una vez, no os harán caso») en la que los hermanos parecen apresados. Las otras formas de totalismo, encarnando la primera el moralismo («no está bien que les demos limosnas, ya que son bandidos») y la segunda, la omnipotencia de la palabra («exhortándoles a que se convirtieran e hicieran penitencia»), Francisco las supera sabiendo reconocer a estos hombres en sus sufrimientos y necesidades. Si tienen hambre, démosles de comer; si son despreciados, sirvámosles como a señores organizándoles un banquete («tended un mantel en el

[45] El subrayado es nuestro.

suelo»). Para Francisco, lo que llama a la fraternidad es la práctica fraterna, no los juicios y las buenas palabras. Pero, una vez más, esta práctica no va sin una descentración de sí hacia el otro.

La fraternidad es también la afirmación y el empeño por la instauración concreta de la paz. En primer lugar, Francisco la convierte en la fórmula de saludo de los hermanos: «Y en toda casa en que entren digan primero: Paz a esta casa» (1R 14,2)[46]. Esta fórmula de nuestra cultura cristiana, con connotación litúrgica, tiene desde luego, en los siglos XII y XIII atravesados por guerras y conflictos de toda especie, un carácter profético en el sentido fuerte del término, es decir en el sentido de responde a una aspiración fundamental de los contemporáneos [47]. Por otra parte, la militancia de Francisco por la paz no se limita únicamente a su anuncio. Se compromete en concreto tanto respecto a los hermanos atormentados [48] como respecto a sus contemporáneos atenazados por conflictos colectivos o individuales [49]

El rostro de la fraternidad, en Francisco, nada tiene en común con el amaneramiento de cierto sentimentalismo religioso para el que la paz significa casi siempre una nivelación de los conflictos más que un consentimiento real a la alteridad. Para Francisco, la paz es el resultado de un trabajo que impone, una vez más, la conversión-depuración del deseo que implica tanto el reconocimiento de sí como la aceptación del otro en su diferencia. El mejor ejemplo de esta dinámica nos lo ofrece el episodio del encuentro con el sultán Malek-el-Khamel durante el asedio de Damieta [50]. Situándose en el contexto general de la cruzada por la reconquista del sepulcro de Cristo, este encuentro ofrece primeramente un sentido político, que contesta las pretensiones totalitarias de la cristiandad, incluido el papa:

> Parece, por consiguiente, que la iniciativa de Francisco es exactamente lo contrario de toda la mística de la cruzada. No es posible sublimación alguna. Francisco no es Bernardo. Y cuando Francisco llega cerca del Sultán, ya no cabe duda alguna, y así lo confirman,

---

[46] Ver 1C 23-24, 29; 2C 59; TC 26, 39, 58; LP 101.

[47] J. PAUL, *Pace*, en *Dizionario francescano*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1983, col. 1185-1198.

[48] Ver 1C 46, 50; 2C 44, 110, 124; LP 55.

[49] Ver 2C 108; LP 84, 108.

[50] Sobre la historicidad y el sentido de este encuentro leer F. DE BEER, *San Francisco y el Islam*, en *Concilium* 169, p. 317-333.

> en cierto modo a su pesar, todas las fuentes: Francisco no llega a tierras del Islam de parte de los cruzados [51].

Pero en el plano de la experiencia personal, esta gestión traduce, tanto en su iniciativa como en sus consecuencias, una capacidad de salir al encuentro del otro en su propio territorio y de ser receptivo a la riqueza de su diferencia. Porque, si, en el punto de partida, Francisco acude al sultán con el deseo del martirio y una voluntad de convertirle a la fe cristiana, manifiesta muy pronto una abertura que le permite convertirse él mismo. Esta transformación aparece en las recomendaciones que formula a propósito de la misión entre los infieles, y en la reevaluación de las actitudes espirituales.

> Ya no se expresa como en otros tiempos. Impresionado por la postración de los musulmanes a la llamada del muezín, aconseja a los frailes que hagan lo mismo. Parece además como si agradeciera al Islam su veneración el Santo Sepulcro, amenazado de destrucción. Constantemente reaparece la afirmación del Dios únicoy del solo Dios para evocar su Misterio. En lugar de predicar un Dios Uno en Tres Personas, se orienta en el sentido del misterio de las Tres Personas unidas por el amor en un solo Dios al que ningún hombre es digno de mencionar. ¡Dios es el Inefable! Su agrado lo justifica todo. De este modo el Islam suscitó en la vida espiritual de Francisco como un eco de transcendencia, que, a la vez, le hace aún más sensible a la humilde sublimidad, a la humildad sublime del Altísimo, Todopoderoso y Buen Señor [52].

Así la paz se traduce, en Francisco, en abandono del absolutismo y del fanatismo (la ideología de la cruzada y la tentación personal) a favor de un reconocimiento del otro. Renuncia que le lleva, no a una nivelación de la diferencia (Francisco sigue en su fe y desea que sea universalmente conocida), sino a una actitud de servicio respetuoso de los seres (1R 16,6). Tal es, para él, la manera de ser hermano.

La fraternidad, Francisco la vive, en fin, en su dimensión cósmica: el conjunto de la naturaleza viene a ser una gran familia donde todas las criaturas toman el nombre de hermano o de hermana.

> Nosotros que hemos vivido con él hemos podido apreciar cómo hallaba en casi todas las criaturas un motivo de alegría íntima que se

---

[51] Ib., p.325. Ya antes de su viaje, Francisco había pedido al papa, para la iglesia de la Porciúncula, una indulgencia equivalente a la de la cruzada.

[52] Ib., p. 331.

> manifestaba interiormente; cómo las acariciaba y las contemplaba amorosamente como si su espíritu estuviera no en la tierra sino en el cielo (LP 88).

Expresión de una sensibilidad singular, el *ecologismo* franciscano es afín a lo que Erikson llama «discriminación para lo visto, lo tocado y lo oído», es decir la agudeza de los sentidos en la percepción del entorno, para calificar un rasgo de psicología característico de la feminidad y de la interioridad (IJC 245)[53]. Pero este amor de la naturaleza no se traduce simplemente en una contemplación beata e ingenua, como lo sugiere con harta frecuencia la iconografía, que haría de Francisco una especie de iluminado simbiótico, incapaz de establecer una distancia cualquiera entre él y los elementos que le rodean. Sabe tener miedo al fuego en el momento de la cauterización: «Hermano mío fuego, el Señor te ha creado noble y útil entre todas las criaturas. Sé cortés conmigo en esta hora, ya que siempre te he amado y continuaré amándote por el amor del Señor que te creó» (LP 86). Maldice a la cerda cruel que se comió el cordero (2C 111). Devuelve la libertad a una avecilla acuática y a un faisán que recibió de regalo (2C 167,170). Despide a la cigarra que había alegrado su estancia en la Porciúncula (2C 171). La relación de Francisco con la naturaleza no tiene nada de fusional. Sabe disfrutar de los placeres que se le deparan, y sabe renunciar a ellos cuando lo juzga necesario.

En este sentido, el *Cántico del hermano sol* (conocido también con el título de *Cántico de las criaturas*) ofrece un interés particular. No nos interesa analizar aquí su tenor simbólico —labor hecha por otros con mucha inteligencia—[54], sino más bien captar, a través de su contexto redaccional, lo que nos revela sobre la gestión del deseo de nuestro personaje. El texto, que se presenta como una alabanza de Dios por

---

[53] Aun si, en el punto de partida, el análisis de Erikson se basa en la diferenciación biológica de los sexos, hay que comprender bien que la «feminidad» no es un privilegio exclusivo de las mujeres y que, en el proceso de identificación del niño con el padre y la madre, el niño hereda a la vez rasgos femeninos y masculinos (E. ERIKSON, *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1985², p. 228-255).

[54] Ver en este sentido E. LECLERC, *El Cántico de las criaturas*, Aránzazu, 1977. Este estudio de inspiración jungiana ofrece un gran interés, tanto por la captación de la psicología de Francisco que nos presenta, como por su logro religiológico que ilustra la universalidad de la experiencia religiosa de nuestro personaje. Ver también B. M. LE BRAZ, *Le Cantique des créatures de François d'Assise. De la littérature a la litteralité*, en *Laurentianum* 25/1-2 (1984) 210-232.

medio y/o por razón sus criaturas [55], fue probablemente redactado hacia la primavera de 1225, en una época de la vida de Francisco marcada por el sufrimiento ocasionado por los estigmas, los ayunos excesivos y la enfermedad. Se nos presenta entonces presa de una situación depresiva —con menos estaría uno en ella— de que nos da cuenta la *Leyenda de Perusa* en los siguientes términos:

> Yacía en este mismo lugar [en la Porciúncula] el bienaventurado Francisco y llevaba cincuenta días sin poder soportar de día la luz del sol, ni de noche el resplandor del fuego. Permanecía constantemente a oscuras tanto en la casa como en aquella celdilla. Tenía, además, grandes dolores en los ojos día y noche; lo que dañaba mucho y perjudicaba a la enfermedad de sus ojos y sus demás enfermedades. Y lo que era peor: si alguna vez quería descansar o dormir, había tantos ratones en la casa y en la celdilla donde yacía —que estaba hecha de esteras y situada a un lado de la casa—, que con sus correrías encima de él y a su derredor no le dejaban dormir, y hasta en el tiempo de la oración le estorbaban sobremanera. Y no sólo de noche, sino también le molestaban de día: cuando se ponía a comer, saltaban sobre su mesa; lo cual indujo a sus compañeros y a él mismo a pensar *que se trataba de una tentación diabólica* (LP 83)[56].

En semejante descripción, los elementos de la naturaleza —el sol, el fuego, los ratones—, lejos de ser aliados de la espiritualidad de Francisco, como fue a menudo el caso, se presentan como intrusos hostiles. No le permiten, como en otras circunstancias, «extasiarse en Dios» (LP 86), sino, al contrario, son instrumentos al servicio de una «intervención diabólica». La tentación de que Francisco parece ser víctima en este período, es la de la negación y rechazo de la realidad que se le impone. Dan fe de ello las palabras que oye luego de su súplica implorando la fuerza para soportar con paciencia sus enfermedades:

> Dime, hermano, si *por estas enfermedades y tribulaciones* alguien te diera un tesoro tan grande que, en su comparación, consideraras como nada el que toda la tierra *se convirtiera* en oro; todas las piedras, en piedras preciosas, y toda el agua, en bálsamo, y estas cosas las tuvieras en tan poco como si en realidad fueran sólo pura tierra y piedras y agua materiales, ¿no te alegrarías por tan gran tesoro? (LP 83)[57].

---

[55] La preposición «per» en el dialecto umbro del siglo XIII, cuyo conjunto de términos no se ha fijado definitivamente en la lengua, puede traducirse en el sentido de «por» o «para» (B. M. LE BRAZ, o.c., p. 213).

[56] El subrayado es nuestro.

[57] El subrayado es nuestro.

Francisco se nos presenta, pues, a la greña con un deseo de omnipotencia mágica (transformar la tierra en oro, los guijarros en piedras preciosas y el agua en perfume) que le permitiría, no soportar el sufrimiento y hacer frente a la realidad, sino evacuarlos aniquilándolos: «Y estas cosas las tuvieras en tan poco como si en realidad nada fueran». Deseo compartido por todos los seres que, para encontrar a plenitud el grado cero de excitación —placentera o desagradable— buscan la abolición de su fuente por la satisfacción total de la necesidad (consumación) o por su destrucción (consunción). Así, a la manera del niño que desea ver a la bruja mala del cuento transformada en hada buena, o al asqueroso sapo en un príncipe encantador, Francisco querría que los elementos de la naturaleza, fuentes temporales de desplacer (o de amargura) se cambiaran en lugares de placer (o de dulzura): negación del objeto por exaltación del solo deseo.

Pero Francisco supera esta tentación apelando a placer mayor: «Pues bien, hermano —dijo la voz—; regocíjate y alégrate en medio de tus enfermedades y tribulaciones, pues por lo demás has de sentirte tan en paz como si estuvieras ya en mi reino» (LP 83). En este contexto, Francisco no niega su deseo de plenitud —éste es entonces sublimado—, sino renuncia a cierta relación fusional con el objeto, constituido ahora por los elementos de la naturaleza. Éstos pueden seguir siendo lo que son, convertirse temporalmente en fuentes de desplacer sin que, por una parte, Francisco pierda su calma y, sin que, por otra, niegue la identidad de la naturaleza (el otro) que, para el santo, se define como expresión del amor de Dios:

> Cada día ellas satisfacen nuestras necesidades; sin ellas no podemos vivir y, sin embargo, por ellas el género humano ofende mucho al Creador. Cada día somos ingratos a tantos dones y no loamos como debiéramos a nuestro Creador y al Dispensador de todos los bienes (LP 83).

Así la fraternidad, incluso cósmica, sigue siendo para Francisco el objeto de una conquista y jamás puede ser concebida, a riesgo de traicionar su andadura, como algo ya concluido. Es muy cierto se teje de ternura, de compasión y de alegrías inherentes al encuentro, pero se mantiene también marcada en revés por la tensión y el desgarro a que debe consentir y cuyo envite se presenta como la emergencia de uno mismo y el reconocimiento del otro. Ocultar este trabajo depurador del deseo, que no se realiza sin dolores y sufrimientos, es reducir a Francis-

co a una caricatura de santidad cuya representación más característica es la imagen edulcorada de la predicación a los pájaros.

Bajo ciertos aspectos, el personaje da pie a semejante idealización; su propio idealismo, herencia del narcisismo, le lleva como lo más natural a buscar, en sí y en sus relaciones con los seres y con las cosas, una armonía de tipo fusional. No pocas lecturas de la aventura franciscana se atienen exclusivamente a esta sola dimensión [58]. Pero, como hemos intentado mostrarlo, Francisco no se ahorra el largo rodeo de la renuncia, proveniente de la confrontación del deseo con la realidad del otro, antes de arribar a expresiones con frecuencia sublimes del amor y de la ternura. Ahí reside, a nuestro juicio, la verdadera ascesis y el sentido último de la referencia a los «más pequeños». Larga marcha errante del deseo en busca de su objeto —los hermanos menores deben comportarse también como «extranjeros y peregrinos» en este mundo (Test 24)—, el itinerario de Francisco le conduce del deseo-temor de la fusión a un encuentro efectivo con el otro, atenuado respecto de su conflicto original. En este sentido podemos leer el encuentro de Francisco con Jacoba de Settesoli.

Unos días antes de su muerte, Francisco pide a los hermanos se pongan en comunicación con esta mujer: «Decidle en especial que os envíe, para una túnica, un paño monástico de color ceniza como el que fabrican los cistercienses en los países de ultramar; que os envíe también aquel manjar que tantas veces me preparaba cuando estuve en Roma» (LP 8). Expresión de una petición de solicitud enteramente maternal de parte de un hombre que por algunas razones ha rehuido largo tiempo la atención de que fue objeto antaño; requerimiento de una gratificación bucal («que envíe también aquel manjar») en un momento de muerte inminente, de parte del que durante largos años se ha impuesto privaciones de este género. Como si, al cabo del camino, lo que era dulce (la ternura de una mujer para con él) pudiera conservar su dulzura sin riesgo de la integridad de su identidad. La secuencia del texto va en este sentido.

---

[58] Es la principal crítica que haríamos, entre otras, de la obra de Leonardo Boff que, si ha sabido constatar la emergencia del «eros» en la experiencia de Francisco, no ha podido reconocer que ésta va acompañada también de una integración no menos capital del «logos» del Dios de Jesucristo, que se ofrece como una «castración» de la omnipotencia del deseo. Sus líneas sobre la humanizacíon del «eros» para el logos no logran convencer al lector (L. Boff, o.c., p. 29-30).

> Escrita la carta, conforme al deseo del santo Padre, un hermano andaba en busca de otro que pudiese llevarla, cuando de pronto llaman a la puerta. Acude un hermano a abrirla, y se encuentra con la señora Jacoba, que había venido de prisa desde Roma para visitar al bienaventurado Francisco; corrió alegre a comunicarle que acababa de llegar para verle la señora Jacoba, acompañada de su hijo y de muchas otras personas. Y le preguntó: «¿Qué haremos, Padre? ¿Le permitiremos entrar y que venga hasta aquí para verte?» Preguntaba esto porque, por voluntad del bienaventurado Francisco, estaba establecido desde tiempos antiguos que, por el honor y dignidad de aquel lugar, ninguna mujer debía ser introducida en el claustro. Él respondió: «Esta regla no es aplicable a esta señora, a quien tal fe y devoción ha hecho venir de tan lejos» (LP 8).

Actitud de tolerancia y maleabilidad frente a la Regla, que contrasta con el rigor de los dichos y prácticas de Francisco en el cado de la «relación con las mujeres». Lejos de tratarse de una interpretación amplia en lo que a él le concierne (en esta cuestión fue tan exigente consigo mismo como con sus hermanos), el episodio traduce, a nuestro juicio, el resultado de la lenta maduración del deseo que se efectúa en la vida de Francisco: el Poverello puede ya encontrar a esta mujer sin «bajar los ojos» y sin temor a perder su identidad.

CONCLUSIÓN

Este estudio tenía su punto de anclaje en un cuestionamiento teológico sobre el sentido de la identidad cristiana entendida a la luz de un psicoanálisis de la identidad. La dirección de la exploración optó por un examen de casos inspirado en la metodología y en los conceptos teóricos elaborados por el psiconalista americano Erik Erikson. La elección del objeto de estudio recayó sobre el personaje de Francisco de Asís que se presentaba como un prototipo de identidad formada en un contexto cultural en mutación. La elección no carecía de interés para una comprensión distanciada de la situación en que se hallan los cristianos y las cristiandades de fines de nuestro siglo XX. La conclusión se bosqueja en una síntesis de la experiencia singular de Francisco que se persigue en un ensayo de relectura de la problemática de la identidad cristiana entendida a la luz del psicoanálisis.

Francisco de Asís: de Narciso a Jesús

El punto de partida de la conversión de Francisco se sitúa en el episodio de la derrota de Perusa, y su desenlace, en la escena del despojo ante el obispo de Asís, delimitación cronológica inspirada en la estructura literaria de los relatos que cuentan sus hechos y confirmada por los análisis psicoanalíticos subsiguientes. En el período anterior a la conversión hemos destacado la oposición de los deseos parentales sobre la identidad del hijo, su despreocupación respecto a la identidad profesional, su pertenencia a un grupo de jóvenes, su exhibicionismo y su ambivalencia indumentaria, su idealismo juvenil. A raíz de este análisis, Francisco aparece como un joven integrado en la sociedad de Asís,

desde luego, pero cuya opción de una identidad sigue en suspenso, como aguardando una orientación ideológica capaz de dar sentido a su búsqueda de ideal.

La crisis de identidad que sigue a la derrota de Perusa se presenta como un período dominado por el sufrimiento, cuyos indicios mayores son los episodios depresivos del personaje, el sentimiento de culpabilidad persistente y su acceso a la marginalidad. En fin, esta crisis parece encontrar su solución en una inversión radical —una «realineación total», según la expresión de Erikson— de la orientación ideológica, que está fundada en la identificación con el Crucificado de San Damián y con el leproso. La adopción de la nueva identidad se plasma entonces en la escena del despojo ante el obispo de Asís, episodio en que Francisco rechaza los valores del universo paterno para seguir los de un nuevo Padre. La nueva configuración de la identidad del personaje revela, en fin, el predominio de las referencias siguientes: la madre, Jesús y el pobre.

La primera figura de la nueva identidad de Francisco es la materna. Gran ausente de los estudios franciscanos, ayuda sin embargo a comprender la psicología de Francisco en la medida en que la madre sigue siendo, en la formación de la identidad, una figura de identificación privilegiada.

El análisis de este primer material sugería comprender la dinámica de Francisco marcada por la presencia de un conflicto narcisista, del que el grandiosismo es uno de los rasgos más claros. Este conflicto tiene su origen en una dinámica familiar dominada a su vez por un investimiento relacional de tipo narcisista y fusional donde cada uno de los miembros parece encontrar su razón de ser en las relaciones que como un espejo reflejan su propia imagen. En cambio, hemos subrayado hasta qué punto la relación con la madre aparece más sana en la medida en que Pica resulta capaz de una distancia emocional que le permite reconocer la alteridad del deseo de Francisco. Por otra parte, la relación con el padre aparece totalmente construida al modo narcisista en la medida en que Bernardone no parece considerar al hijo sino a título de prolongación de sus propios deseos. La elección del nombre de Francisco no menos que la admiración de las proezas de su hijo o, a la inversa, las cóleras ocasionadas por los cambios de orientación del hijo, revelan los rasgos generales de esta relación fusional. En la medida en que la identificación paterna pudo jugar un papel efectivo —y todo nos lleva a creer que tal fue el caso—, el joven Francisco se presenta como el portador de las

ambiciones paternas. Así, el grandiosismo del hijo no sería sino el eco del del padre.

Volviendo al episodio de la conversión, hemos sugerido que entendemos el acontecimiento de la derrota de Perusa como una herida narcisista con su efecto detonante en la crisis de identidad vivida por Francisco. A la luz de la hipótesis narcisista, este primer fracaso real pone un término temporal a los sueños de grandeza de Francisco, zapa los ideales heredados de la identificación paterna y, por vía de consecuencia, de su credibilidad misma. En cierta medida, Francisco se encuentra entonces como un huérfano, sin padre; pérdida de ilusiones, resurgimiento del fondo depresivo —siempre en el centro de la personalidad narcisista— que enmascaraban hasta entonces la grandiosidad y el universo fusional. Tal aparece el argumento del sufrimiento que atraviesa todo el período de la conversión.

La ausencia del padre, o su negación en la rebelión, despierta siempre el viejo sueño del retorno fusional a la madre con su cortejo de entusiasmos, pero también de angustias. En el caso de Francisco presumimos que la perspectiva inconsciente de una regresión fusional a la quietud de los orígenes no es considerada sino desde el ángulo de la amenaza —consecuencia de la herida narcisista—, aun cuando el universo materno sigue siendo la roca sobre la que puede construirse una nueva integridad. Se comprende entonces por qué, de una parte, la identificación materna se presenta como uno de los polos dominantes de su identidad y, de otra, cómo las relaciones con las mujeres pueden ser vividas como una amenaza —temor de la fusión— contra la que más vale protegerse.

Por otra parte, la atención a ciertos aspectos de la cultura medieval ha permitido comprobar que la dinámica narcisista, caracterizada, entre otras cosas, por una idealización de lo femenino, se presenta como uno de los rasgos dominantes de la mentalidad de la época. La metáfora materna en la espiritualidad cisterciense del siglo XII, la feminización de la experiencia y del lenguaje religioso, la feminización de la moda masculina, la idealización de la mujer en el amor cortesano, la búsqueda del Grial en la literatura caballeresca o de la Jerusalén celeste en las cruzadas, las reivindicaciones totalizantes de los movimientos heterodoxos, son sus signos patentes.

Hay que comprender, pues, que el caso de Francisco desborda los límites del mero drama individual —esto sugeriría un sondeo psicoanalítico demasiado centrado en la dinámica interna de los conflictos

psíquicos— para inscribirse en un movimiento social del que vino a ser figura típica. En este sentido, podemos pensar que las soluciones adoptadas por Francisco para hacer frente a los retos que son los suyos, serán recibidos como vías nuevas de identidad en que podrán reconocerse muchos de sus contemporáneos. Se comprende así una parte del éxito que conoció el movimiento franciscano y cómo pudo tener rápidamente la audiencia de cierta juventud. El caso de Bernardo de Quintavalle —joven noble desengañado de su participación en las cruzadas—, lo mismo que el de Pacífico —el trovador— aparecen aquí como arquetipos.

La identificación con Jesús, a su vez, sigue centrada fundamentalmente en la llamada al sufrimiento: «Si alguien quiere venir en pos de mí, renúnciese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (1R 1,3). Teniendo en cuenta el perfil narcisista de Francisco, hemos comprendido esta convocatoria menos en términos de renuncia a sí mismo y al objeto —lo que con harta frecuencia caracteriza cierta espiritualidad sacrificial— que en la perspectiva de la renuncia a la relación fusional donde, en definitiva, el Ello y el objeto se anonadan en la negación de la alteridad. A este título, la persona de Jesús se presenta como la encarnación de la prohibición —en el sentido psicoanalítico del término—, rol que no puede desempeñar adecuadamente el padre de Francisco por razones debidas a su propia historia.

Si Jesús puede llegar a ser, para Francisco, el enunciador de la Ley y la figura de autoridad digna de confianza, no es sólo en virtud del carácter imperativo de sus prescripciones, sino también y sobre todo porque se presenta él mismo como un hijo que ha asumido la herida y la falta, inherentes a la ruptura del lazo simbiótico. Aparece, en efecto, como un hijo unido a su madre, pero en la pobreza, en relación con un Dios-Padre al que acepta estar sometido, y esto en un clima de libertad que consiente la muerte, figura simbólica de la *des-fusión* radical. En esta perspectiva, «seguir las huellas de Jesús» es fundamentalmente, para Francisco, colocarse en una actitud de lucha contra sus propias tendencias fusionales asumiendo la Ley que veta la regresión a la beatitud de los orígenes uterinos.

Se comprende entonces por qué las mediaciones rituales e institucionales, rasgo que le distingue radicalmente de los movimientos heterodoxos de su época, vienen a ser tan importantes en la experiencia de Francisco. La adopción de posiciones valdenses o cátaras, que por cierto no ignora, sería vivida como un retorno de la omnipotencia narcisista cuyo impase le había enseñado el traumatismo de la derrota de Perusa.

Por otra parte, la integración de la prohibición no significa, para Francisco, la sumisión pura y simple a la Ley y a la autoridad que se presenta como su guardiana. A pesar de todo, sigue siendo un sujeto en busca de diferenciación por la que la afirmación de sí y la autonomía se mantienen como rasgos dominantes de la personalidad. Una vez más, Francisco contribuye a la resolución de las tensiones sociales y religiosas de su época por el equilibrio buscado entre la salvaguarda de las mediaciones y la expresión de una identidad singular.

En fin, la identificación con los menores debe comprenderse como la expresión de una práctica de renuncia cuyo motor es la identificación con Jesús. El acercarse a la marginalidad viene a ser, para Francisco, una manera de consentir a su propia marginalidad, a su propio sufrimiento, encarnando el pobre o el leproso, de una manera radical, la realidad de las carencias inherentes a la condición de un sujeto deseoso.

Por otra parte, si la solidaridad con los lisiados por carencia de ternura viene a ser una modalidad de integración de la abertura y, por consiguiente, una vía de la práctica de la alteridad, no significa que la victoria contra el empuje narcisista sea cosa ya lograda. La pulsión narcisista se insinúa en el corazón mismo de la nueva orientación ideológica de Francisco. La «tentación totalista», por retomar la expresión de Erikson, que asume la forma del *parvulus*, del joven ambicioso, de la fusión indiferenciada de la vida comunitaria o del aislamiento en la unión mística, sigue presente a lo largo del itinerario de nuestro personaje. El acceso a la Palabra, así como la experiencia de la vida y la riqueza de sus recursos personales, le permiten asumir gradualmente el sentido de la alteridad, atenuando al mismo tiempo las presiones superyóicas que quedaron presentes a pesar de la conversión. En esta lenta depuración del deseo aprende Francisco los gestos simples de la ternura y de la admiración cuyo recuerdo nos han conservado la hagiografía y la iconografía. Lo que entonces se presenta como la esencia de la experiencia franciscana debe considerarse, desde nuestro punto de vista, como fruto de un lento proceso que tiene su origen, de algún modo, en la relación de la madre con su hijo, marcada al calor del amor y de la solicitud.

Al fin del recorrido, Francisco aparece como un personaje cuya búsqueda y consolidación de la identidad siguen permeadas por las fuerzas y las flaquezas, las vías y los impases de su conflicto narcisista. Sería una ilusión creer que los rasgos de este conflicto quedan absorbidos mágicamente tras su conversión. En esta época, lo que Francisco

descubre en el ejemplo del Crucificado de San Damián, cuyo sentido no cesará de meditar e integrar, es menos una solución definitiva de este conflicto que una vía, una orientación que le brinda la posibilidad de gestionar sus tensiones inherentes. Francisco es y sigue siendo hasta la muerte un ser narcisista obsesionado por la tentación de la relación fusional, del totalismo y del grandiosismo. El encarnizamiento en la práctica de la humildad y de la humillación es, para nosotros, su huella más convincente.

Por otra parte, sabrá tomar de la fuente misma de su narcisismo los elementos que le permitan asumir el conflicto y desbaratar, siquiera un poco, sus impases. Más todavía: tiene el genio de utilizar su neurosis en beneficio de una causa y de un ideal espiritual elevado, facultad que brota de lo sublime —en el sentido estricto del término— y caracteriza a los virtuosos del arte y de la humanidad. A este respecto, Alice Miller recuerda hasta qué punto adolece el narcisista de una propensión al análisis de sí y a la introspección que puede tanto paralizar al individuo en una actitud de auto-examen ilimitado como abrirle los caminos de una atención a sí que tiene por consecuencia una habilidad para sentir y reconocer las emociones que le animan y motivan la dirección de su existencia [1]. Sobre este terreno, el trabajo analítico y la aventura mística, como lo sugiere Erikson, se adunan y ofrecen características similares:

> El monasterio (digamos la vida mística en general) depara la posibilidad y los métodos apropiados para efectuar por la meditación el descenso a las galerías interiores de la vida mental, y el aspirante saca de estas profundidades el oro de la fe y los gérmenes de la sabiduría. Estas galerías, sin embargo, son tanto psicológicas como meditativas; no conducen sólo a las profundidades de la experiencia interior del adulto; pueden penetrar más profundamente hasta los estratos más primitivos del ser y volver atrás, hasta los primerísimos comienzos infantiles [2].

Francisco se presenta como un individuo que posee este sentido de la interioridad y de la introspección heredado de su perfil narcisista.

---

[1] A. MILLER, *Le drame de l'enfant doué. À la recherche du vrai Soi*, Paris, PUF, 1983, p. 17. 69-70. La autora subraya cómo los individuos narcisistas, por su facultad de introspección y de atención a las necesidades ajenas, son a menudo candidatos apropiados para el trabajo psicoanalítico, tanto a título de analista como de analizado. Ver en el mismo sentido B. GRUNDBERGER, *Le narcissisme. Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1975, p. 58ss.

[2] E. ERIKSON, *Luther avant Luther. Psychanalyse et histoire*, p. 136.

Lejos de perderse en un retorno estéril a sí mismo, lo canaliza en la experiencia mística y en la contemplación no menos que en una sensibilidad de sí mismo que le habilita para reconocer el tipo de investimiento afectivo implicado en sus relaciones con los otros y con Dios. Apoyándose sobre esta sensibilidad es como puede desbaratar las trampas del grandiosismo que constantemente le acechan en el camino.

Además, Francisco se ofrece como prototipo del hombre de fe, del *homo religiosus* según Erikson, que sólo puede frecuentar y asumir los vértigos de la nada (la realidad pura y simple de nuestra condición de mortales) y el anonadamiento consecuente (ascesis, sacrificios, mortificaciones, etc.) en la medida en que se sabe habitado y animado por una confianza fundamental que le depara, a pesar de todo, una posibilidad inquebrantable de esperar. Por el «descenso a los infiernos» y la familiaridad cotidiana con lo sórdido, el dolor y el sufrimiento —de los otros y el suyo— es cómo el místico aprende y nos enseña el sentido de lo divino, del amor y de la ternura [3]: empresa de desnarcisización que reposa esencialmente sobre la experiencia del duelo —la fusión original resulta por definitivamente imposible— y encuentra el punto de apoyo en la confianza heredada de la relación primordial con la madre. No sin razón, según parece, lo religioso encuentra, en numerosas tradiciones, connivencias íntimas con el universo materno [4].

En el caso de Francisco, esta exigencia *des-fusional* toma la forma de la marginalización y de la humillación vividas en una identificación con la persona de Jesús-crucificado. Sin embargo, no cabe imaginar que pudiera ir más lejos en la aventura del anonadamiento sin la certeza de un sentido último de la vida y de la muerte. En Dios y en el ejemplo de Jesús, por supuesto, halla la promesa que le asegura que su esperanza no es vana. Pero esta fe en Dios está nutrida también de una confianza de base que no ha podido elaborarse sino en una relación privilegiada con su madre. Entonces, el «seguimiento de Jesús» se expresa, no sin razón, en categorías de ternura y solicitud tomadas de la maternidad.

Hombre de fe que no cesa de meditar la grandeza del amor de Dios, Francisco se presenta también como la encarnación viva de los efectos de este amor en la gestión de sus relaciones con los seres. Construcción de

---

[3] Ver en el mismo sentido M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 48-99.

[4] «La regularidad y la previsibilidad de las respuestas maternas constituyen el primer orden del mundo para el niño, el paraíso original de la seguridad material» (E. ERIKSON, o.c., p. 136).

una fraternidad que no se limita a la comunidad inmediata de los compañeros y cuyas ramificaciones se extienden hasta el extranjero —el infiel— y la naturaleza, celebrada como hermano y hermana. Una vez más, esta apertura a la alteridad que no es simple consentimiento, sino práctica concreta de una «unión en la diferencia» [5], encuentra su punto de anclaje en la bipolaridad de la experiencia religiosa. De una parte, meditación e integración de la Palabra vivida como convocación a la *des-fusión* y, por consiguiente, al encuentro del Otro [6] y, de otra, actualización de los recursos propios para la configuración del deseo de Francisco.

El narcisista, en efecto, por la historia de su deseo, expresa la búsqueda de amor en actitudes y comportamientos que parecen, en los hechos, su falsificación y negación. En sus comportamientos excéntricos, su suficiencia, su totalitarismo ideológico, su cinismo respecto a las emociones, sus amores fusionales o su escepticismo relacional, clama su necesidad urgente de reconocimiento que jamás se ha colmado realmente. Esta necesidad se traduce, entre otras cosas por un potencial amoroso que hace del narcisista un amante apasionado pero con un amor-pasión donde el otro, en definitiva, no existe: es abolido en el diluvio amoroso. La conversión del deseo, de cuya prisión —cámara secreta, según Alice Miller— es llave liberadora el reconocimiento de sí, permite la transformación del amor-pasión en amor-ternura que abre el espacio libre de la alteridad.

En el caso de Francisco, la conversión-depuración del deseo, ligada al reconocimiento de sí, no pudo realizarse sino en el encuentro del Crucificado de San Damián que permitía el consentimiento al sufrimiento —la falta inherente a la *des-fusión*— y la apertura a la alteridad. Esta práctica del amor-ternura se presenta, sin embargo, como un largo aprendizaje cuyo guía más esclarecido sigue siendo, para él, el Evangelio.

Identidad cristiana y psicoanálisis

Cierta teología dogmática resuelve el problema de la identidad cristiana, tal como se plantean nuestros contemporáneos, afirmando los

---

[5] Alusión a la obra de M. DE CERTAU, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, 1974.

[6] El uso de la mayúscula, en este caso, no remite a la transcendencia sino a la alteridad del otro que sigue siendo siempre para sí un misterio, un enigma que escapa siempre a nuestros intentos de reducción unívoca.

parámetros ideológicos y praxeológicos de un «Cristo real» salido de una lectura histórico-crítica de los evangelios, para deducir luego los ejes mayores de una práctica que deberían inspirar la práctica de los y las que se consideran de Jesucristo. De hecho, la construcción se presenta a menudo como un silogismo cuya premisa mayor —de carácter formal— sería la definición del cristiano (es cristiano el que reconoce a Jesús como Cristo y lo toma como la norma de su existencia), la menor —de carácter intelectual—, una «verdadera» definición del programa y de la práctica de Jesús, y la conclusión —esencialmente deductiva—, los contornos de la identidad cristiana. Demostración puramente formal que, bajo ciertos aspectos, se mantiene totalmente ajena al lugar mismo de su elaboración y, sobre todo, al de la identidad, es decir, del sujeto creyente.

La identidad (social, cultural, política, religiosa, etc.) es, primeramente y ante todo, un sujeto que dice: «Yo soy...». El psicoanálisis nos enseña a reconocer este «yo soy» como el fruto de un proceso de síntesis de las herencias biológicas, psíquicas y socioculturales, proceso que brota de las funciones sintéticas del Yo. Así como no puede reducirse al eco de los conflictos infantiles, la identidad no debe tampoco limitarse a la sola reproducción estereotipada de modelos ideológicos y comportamentales preestablecidos o a una pura aplicación de normas, por espiritualmente elevadas que sean, transmitidas por un orden institucional, sea cual sea. Cuando tal es el caso —en los grupos monolíticos o totalitarios, por ejemplo—, debemos comprobar que los individuos sufren una pérdida efectiva de identidad. El Yo, lugar de la autonomía y de la libertad siempre relativas, abandona entonces sus prerrogativas a beneficio del Superyó encarnado en la persona de un líder, de un aparato institucional o de una ideología prefabricada.

El psicoanálisis afirma, por consiguiente, el primado del sujeto —pero de un sujeto que no puede emerger sino del juego de las interacciones sociales— como lugar de elaboración y enunciación de la identidad, sujeto que se define por la configuración singular de un deseo. Hablar de la identidad cristiana sin referencia a este «lugar» y a sus implicaciones sobre el sentido del ser cristiano, es como tratar del encuentro amoroso dejando en la sombra a los amantes que son sus principales actores. El «Dios perverso», según Maurice Bellet, nace y renace sin cesar de esta ocultación del sujeto tanto en la construcción de las teologías como en la gestión de las prácticas cristianas. Los creyentes se exilan entonces en el universo de ideas, para que les dé seguridad a ellos

y a los paladines de la ley y del orden, con la consecuencia última de confinarlos en las actitudes esquizoides caracterizadas por el desnivel entre una ideología totalizante y una existencia marcada por la ambigüedad y la ambivalencia. Entre ambas se prefiere casi siempre refugiarse en la ilusión de la salvación por la Ley.

El o la que orienta el sentido de su existencia en la perspectiva del «seguimiento de Jesús», lo orienta por el impulso del deseo inscrito en la contingencia de su historia. En el corazón mismo de este deseo es donde puede realizarse efectivamente el encuentro con Jesús. La fe arranca de un impulso del corazón. Basta releer los evangelios para constatar hasta qué punto se presentan los textos como el relato, reiterado según las diversas variantes, de hombres y mujeres que acuden a Jesús animados por apetencias —tal es el primer sentido del deseo— a las que desean dar una respuesta en la persona misma de aquel a quien interpelan. El centurión romano no pide más que salvar a su hija moribunda, la hemorroísa busca un alivio del mal que la hace sufrir, el ciego, el paralítico, el leproso, llevados por el deseo de una rehabilitación física y de una reinserción social, esperan encontrar en Jesús al que transforme su condición de miseria en otra que sea mejor.

Todos estos lisiados de la vida y en el campo de la ternura, figuras típicas de nuestra condición humana caracterizada por el deseo —y en la medida en que son así podemos identificarnos con ellos—, se presentan como seres en busca del objeto que pueda salvarlos, y asombran por su capacidad de afirmar, sin falsa vergüenza ni caras falsas, el tenor de sus deseos. Proyectan en Jesús —como sabe hacerlo Francisco— la omnipotencia de que están desposeídos. «Sálvame», es decir, colma la falta cuyo dolor y vértigo no puedo soportar más. En esto son humanos y los textos evangélicos hablan de nuestra humanidad. En esto también se distinguen de todos los escribas y fariseos cuyo deseo está acallado bajo los preceptos de la Ley, «sepulcros blanqueados» cuyo conformismo moral y legal oculta el temor de afrontar el lado «sombrío» de su existencia y la miseria adormilada en ella. Exilio del sujeto.

La constitución de una identidad cristiana obligatoriamente pasa por los caminos sinuosos de una subjetividad que busca expresarse y hacerse en los albures de lo cotidiano. En este terreno, ningún camino es a priori el mejor porque ninguno está exento de las emboscadas que acechan el recorrido del deseo. En otras palabras, cada cristiano, cada cristiana vive su relación con el Evangelio, con Jesús y con Dios de un

modo conflictivo y neurótico propio de la configuración de su deseo. La relación con el objeto-Jesús o con el objeto-Dios, en la medida misma en que es una relación objetual, reproduce los esquemas que modulan el conjunto de relaciones de un sujeto y los esquemas quedan ligados al conflicto neurótico inherente a su identidad. Es una simplificación de la mente que con harta frecuencia nos hace identificar santidad y salud mental, condición pecadora y neurosis, simplificación que no escapa a ciertos especialistas de la psicología religiosa [7]. Aquí, las distinciones entre «verdadero» y «falso» encuentro de Dios nos parece que deben manipularse con muchas precauciones.

Si el lugar primero de la formación de la identidad es el sujeto-deseante, dicha identidad tiene, desde luego, su nota específica cristiana en el hecho de que se elabora en un contexto de relación con la persona de Jesús. Ser cristiano es reconocer a Jesús como Cristo y asumirlo como la norma de la existencia (Küng) o, en otros términos, «marchar en su seguimiento», «seguir sus huellas». ¿Qué puede enseñarnos un psicoanálisis de la identidad, habida cuenta de la función de Jesús en la tarea de formación de una identidad cristiana? ¿Qué pasa con este polo identificatorio en la dinámica del encuentro?

Una primera serie de observaciones nos lleva a constatar hasta qué punto la relación con esta figura de identificación jamás puede vivirse en una especie de inmediatez semejante a la que pudieron conocer —según nuestras proyecciones fantaseadoras— los contemporáneos y los primeros discípulos de Jesús. Desde los trabajos de Bultmann ha llegado a ser clásico establecer la distinción entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe» y nosotros aceptamos sin grandes dificultades teóricas la evidencia de que el primero (el de los acontecimientos) se nos ha vuelto inaccesible por siempre jamás. Nuestro conocimiento de Jesús y, por consiguiente, nuestra fe en su palabra, como todo conocimiento histórico por supuesto, es de los que se constituyen a base del testimonio y de las mediaciones asociadas al lenguaje. Sería, por tanto, una ilusión establecer una adecuación total entre nuestras representaciones de Jesús —y de su glorificación en Dios según nuestra fe— y lo que

[7] Marcamos aquí nuestras distancias respecto a André Godin, que tiende a radicalizar demasiado la distinción entre experiencia religiosa y experiencia de Dios como si la primera fuera tributaria de los determinismos psíquicos de los individuos, y la segunda, más «real» y menos contaminada por los elementos neuróticos (A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses, le désir et la réalité*, Paris, Le Centurion, 1981.

fue en la originalidad de su palabra y de su práctica [8]. En el origen de esta relación hay, pues, una distancia.

Sin embargo, el hecho no nace únicamente de la «distancia temporal», problema que está en la base de la reflexión hermenéutica desde Schleiermacher, por lo menos, hasta nuestros días y cuya nueva comprensión nos ha ofrecido Gadamer [9]. Reposa más fundamentalmente sobre la realidad de la relación con el otro inscrito en la entraña misma del distanciamiento, sin el cual el sujeto no puede emerger como tal. De esto nos instruye la noción de «objeto» en psicoanálisis, noción que habita el conjunto de los análisis hechos en nuestra investigación. El otro se nos escapa siempre en la hondura y el misterio de su ser, sigue siendo para nosotros «el extranjero», cuya alteridad, sin embargo, nunca cesamos de querer abolir. En este sentido, nuestra situación respecto a Jesús no es radicalmente diferente de la de sus contemporáneos. Tampoco ellos tuvieron acceso al deseo de Jesús, a su identidad, sino a través de las mediaciones del lenguaje y hubieron de asumir —u ocultar según los casos— la diferencia de la significanción que le era inherente. Los malentendidos sobre el sentido de sus palabras y de sus actos no son, por consiguiente, lo peculiar de las segundas generaciones cristianas. Permean, desde los orígenes la dinámica del encuentro.

El consentimiento de la distancia que subsiste entre el sujeto creyente y la persona de Jesús, a la que hace su referencia identificatoria mayor, no se vive sin resistencias y retrocesos. La tentación fusional y «totalista», heredada del narcisismo, nos obsesiona sin cesar y busca abolir, por toda clase de mecanismos, el sufrimiento de la falta y de la ausencia. Puede tomar —y toma con frecuencia— la forma del dogmatismo que encierra a Jesús en enunciados formales que tienen la pretensión de agotar su sentido y a los que se considera necesario adherirse sin más. Doble abolición que oculta tanto la singularidad de Jesús como la del sujeto que se le refiere. Se manifiesta en el autoritarismo, hermano del dogmatismo, que traspasa a las manos de unos cuantos toda la responsabilidad de enunciar la identidad, condenando al conjunto de los sujetos creyentes a una actitud de sumisión conformista. La tentación fusional se halla entonces igualmente en la posición fundamentalista de

[8] A este respecto, la búsqueda del «Cristo real» que se establece sobre el descrédito de «otras» cristologías, como lo hace Hans Küng, se basa, a nuestro juicio, en una abolición de la conciencia de la distancia. Ver H. KUNG, o.c., p. 178.

[9] Ver H. G. GADAMER, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil 1976, p. 130ss.

los que tratan de reducir la identidad de Jesús y, por consiguiente, la suya a la literalidad de los textos evangélicos de los que se aguarda la respuesta absoluta a todos los sufrimientos de la vida: es el Evangelio «seguro contra todo riesgo», del que cada una de las palabras se consideran como otras tantas cláusulas que derogan la responsabilidad personal, un género de *no fault* existencial. En fin, actúa también el misticismo, actitud religiosa que apunta a la pérdida de la conciencia de sí y de la realidad en una evasión espiritual donde se desvanecen las tensiones y los conflictos inherentes a la condición humana.

Consentir la diferencia y la distancia que nos separan del objeto de nuestra fe es aceptar que nuestras palabras —y toda palabra— sobre Jesús quedan acuñadas por la contingencia y la relatividad y que, en este sentido, no pueden jamás pretender a la captación total de su objeto. Expresión de un deseo, el del sujeto-creyente, fecundado por otro deseo, el de Jesús. Nuestro discurso sobre éste debe desconfiar de sus pretensiones de univocidad y recordar que en materia de interioridad —entendida en el sentido amplio del término—, es más apto para sugerir que para definir. El lenguaje religioso, por su estructura ampliamente simbolista y polisémica —parafraseando la expresión de Paul Ricoeur— da tanto que desear como que pensar, y nos convida, no a la repetición mecánica de las definiciones formales, sino a una empresa de reformulación constante a base de nuestro propio investimiento libidinal. «Dar a luz a Jesús», según la feliz expresión de Francisco, es tomar el riesgo de una palabra que, renunciando al mismo tiempo a la omnipotencia del deseo, no vacila en asumir su origen. La Escritura, como la Tradición, se nos presentan como otras tantas expresiones de esta incesante retoma, de la que el lenguaje ensaya dar cuenta con la mayor transparencia posible [10].

Por otra parte, en la medida en que la palabra de los creyentes no se reduce a una simple producción fantaseadora, sino viene a ser una mediación real entre los deseos que se encuentran, los discursos hechos

---

[10] Tal es, a nuestro parecer, el sentido que Maurice Bellet da a la noción de «inscripción», que no es otra cosa que la reapropiación de la intervención de Jesús por el creyente en función de su situación siempre singular: «La consecuencia es que, si hay una permanencia de Cristo, de lo que él significa, no puede ser simple repetición. No es real sino por la reiteración de la intervención en las condiciones dadas, desembocando en una inscripción siempre relativa. A cada uno y a cada tiempo toca escribir el quinto evangelio» (M. BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 148.

sobre Jesús desde los orígenes pueden pretender la posesión de cierta «verdad». Esta «verdad» reside menos en la adecuación entre la literalidad de los textos y las «mismísimas palabras de Jesús» —problemática que permea la exégesis histórico-crítica— que en el proceso mismo de inscripción en el sentido en que lo entiende Maurice Bellet. De lo que el lenguaje conserva trazas es del deseo de Jesús y de sus efectos sobre los que fueron tocados por ese deseo. En este sentido, la memoria cristiana puede comprenderse esencialmente como recuerdo del psicodrama de Jesús en cuyo corazón se nos revela algo del «deseo de Dios» [11]: ¿Cuál es el perfil de este psico-drama? [12]

En cuanto a lo esencial, el Jesús de los evangelios aparece como un personaje a la greña, también él, con la tentación de la omnipotencia del deseo y desbaratando sus aranas. El episodio de las tentaciones en el desierto, que inaugura su vida pública, se nos presenta aquí como arquetipo, anunciándonos la secuencia de los acontecimientos. Después de haber ayunado durante cuarenta días, es decir después de haberse puesto en situación de carencia, Jesús es seducido paso a paso por el totalismo mágico del deseo («ordena que estas piedras se transformen en panes»), la ilusión narcisista de la omnipotencia y de la invulnerabilidad («ellos te llevarán en sus manos para que tus pies no tropiecen con piedra alguna») y del culto de sí por tentador interpuesto («si tú, postrándote, me adoras»). En cada uno de los casos, Jesús responde al tentador, figura simbólica de la omnipotencia del deseo, con una cita de las Escrituras que afirman la presencia del Otro y quiebran la dinámica fusional inscrita en el corazón de la tentación. Juego triangular (Jesús, el tentador, Dios), cuyo efecto es hacer triunfar a la relación objetal, en el caso Jesús-Dios, con detrimento de la regresión narcisista.

---

[11] Sería interesante releer la historia de la salvación, menos en términos de «voluntad de Dios», expresión que nos remite a imágenes de autoridad y de control, que en referencia a su deseo, concepto que sugiere a la vez el impulso amoroso y la abertura al espacio libre del deseo del otro.

[12] Las lecturas sistemáticas de los evangelios, a la luz del psicoanálisis, son poco numerosas y provienen todavía de la empresa artesanal. Es también el caso de la hagiografía y, a este respecto, la historia de la «libido cristiana», como lo sugiere Maurice Bellet, está todavía por hacerse. Sería pretencioso, sobre todo en el marco de una conclusión, querer paliar esta falta. Subrayémoslo como tarea que se ofrece a la reflexión teológica. Recordemos, no obstante, la riqueza de los trabajos de MARIE BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la religion*, Paris, Grasset, 1986, y los de EUGEN DREWERMANN, *La parole qui guérit*, Paris, Cerf, 1991, con los que tenemos muchas connivencias.

En este sentido, el conjunto del discurso y de la práctica de Jesús, cuya esencia se resume en el amor de Dios y del prójimo como a sí mismo —otro juego triangular donde la tentación de la fusión es implacablemente desbaratada—, se presenta como la puesta en marcha y la realización de la relación objetal en que el sujeto, en la relación con el otro, es considerado como el principal envite. En este sentido, Françoise Dolto tiene razón cuando afirma que «Jesús enseña el deseo y atrae al deseo» [13], y que no se ha de buscar primero, en los evangelios, una enseñanza moral o religiosa, sino una provocación-convocación a consentirla. En el mismo sentido, creemos nosotros, se comprende la expresión «Jesús terapeuta», que utiliza Maurice Bellet [14].

Si los deseos de los sujetos-creyentes, que encuentran su sentido en las palabras y en el comportamiento de Jesús, son efectivamente el lugar de elaboración y de enunciación de la identidad cristiana, la teología debe asumir la tarea de comprender los procesos que están en juego y operar los desplazamientos que se imponen. El primero de ellos consiste en devolver un puesto privilegiado al sujeto-creyente en la construcción del discurso teológico y, en primerísimo lugar, a la subjetividad del teólogo mismo. En este terreno, las últimas obras de Jacques Pohier abren caminos ilustrando al mismo tiempo, por las reacciones que ha suscitado, que esta conversión a sí mismo no va sin riesgos y tensiones [15].

El segundo de los desplazamientos se refiere al estudio de la identidad cristiana que, sin querer repatriar toda la empresa teológica enuestro propio territorio, atraviesa numerosos sectores de la disciplina psicoanalítica. En la medida en que la teología se exila en pretensiones de objetividad tomada de las ciencias de laboratorio u olvida su fuente esencialmente dependiente de un acto de fe —por consiguiente, eminentemente subjetivo—, su saber se limita a menudo al estudio y a la definición normativa de la identidad cristiana. Es el caso de la teología dogmática, como en la obra de Küng sobre el ser cristiano, como lo es también el de cierta teología moral, espiritual o pastoral que busca más comprender lo que es o debería ser, que captar los procesos que se hallan en juego.

---

[13] F. Dolto, *L' Évangile au risque de la psychanalyse*, t. 1, Paris, Paris, Cerf, 1991, France-Amérique, 1979, p. 15.

[14] M. Bellet, o.c., p. 89ss.

[15] Ver J. Pohier, *Quand je dis Dieu*, Paris, Seuil, 1977; *Teología y psicoanálisis*, en *Concilium* 135, p. 221-231; *Dieu fractures*, Paris, Seuil, 1985.

A este respecto, el psicoanálisis enseña a desplazar nuestra mirada del contenido de las creencias a sus modalidades: la cuestión no es ya «¿cuáles son vuestros valores?», sino más bien «¿cómo los investís vosotros?» [16] Hay, en efecto, maneras de creer en Dios que son negaciones de Dios, así como se dan declaraciones, como «yo te amo», que revelan lo contrario. La moral normativa, por útil que pueda ser como consejera de la conciencia, puede tomar aires superyóicos y tiránicos cuando sustituye el proceso de elaboración de una identidad moral que debe componerse, no sólo con las normas, sino también y sobre todo con la historia compleja de un sujeto en conflicto con los retos de su situación singular. En tal caso, las normas se ofrecen raramente como la última palabra de las orientaciones del individuo y, a veces, su transgresión puede resultar efectivamente la única vía de salvación posible. Importa, pues, que la teología se incline más sobre los procesos de elaboración de la identidad cristiana y que en su tarea de inteligencia de la fe tome en cuenta su arraigo en el deseo.

El tercer desplazamiento, inspirado en el precedente, concierne a la historia de esta identidad y al modo como ella se ha constituido a través de las diversas generaciones cristianas. Sobre este terreno, nos parece que la teología debería dejarse provocar por los trabajos de la historiografia actual centrados en las mentalidades. La antropologia cultural, la etnografía, la sociología, no menos que el psicoanálisis, se presentan como un conjunto de disciplinas que pueden permitirnos comprender mejor, a través del análisis de los casos, lo que pudo significar la práctica del «seguimiento de Jesús» para nuestros predecesores. A este respecto, nuestro estudio se ofrece como una humilde contribución a lo que hoy es una obra en construcción.

---

[16] Ver en este sentido J. LE DU, *Jusqu'où iront-ils? Les éducateurs piégés par la moral*, Lyon, Éditions du Chalet, 1974.

VOCABULARIO [1]

Acting out (Acting out): Acciones que presentan casi siempre un carácter impulsivo relativamente aislable en el curso de sus actividades en contraste relativo con los sistemas de motivación habituales del individuo, y que adoptan a menudo una forma auto- y heteroagresiva. En el surgimiento del *acting out* el psicoanalista ve la señal de la emergencia de lo reprimido (5).

Acto fallido (Acte manqué): Acto en el cual no se obtiene el resultado explícitamente perseguido, sino que se encuentra reemplazado por otro. Se habla de actos fallidos no para designar el conjunto de errores de la palabra, de la memoria y de la acción, sino aludiendo a aquellas conductas que el individuo habitualmente es capaz de realizar con éxito, y cuyo fracaso tiende a atribuir a la falta de atención o al azar. Freud demostró que los actos fallidos son, como los síntomas, formaciones de compromiso entre la intención consciente del sujeto y lo reprimido (9).

Afecto (Affect): Designa todo estado penoso o agradable, vago o preciso, ya se presente en forma de una descarga masiva, ya como una tonalidad general. Según Freud, toda descarga pulsional se manifiesta en los dos registros del afecto y de la representación. El afecto es la expresión cualitativa de la cantidad de energía pulsional y de sus variaciones (11).

Ambivalencia (Ambivalence): Presencia simultánea, en la relación con un mismo objeto, de tendencias, actitudes y sentimientos opuestos, especialmente amor y odio (20).

---

[1] LAPLANCHE-PONTALIS, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1993. Siempre que no se indique lo contrario, el número entre paréntesis corresponde a la página de este *Diccionario*, de donde está tomada la cita.

Atención flotante (Attention flottante): Modo en el que el analista debe escuchar al analizado: no debe, *a priori*, conceder un privilegio a ningún elemento del discurso de éste, lo cual implica que el analista deje funcionar lo más libremente su propia actividad inconsciente y suspenda las motivaciones que habitualmente dirigen la atención (37).

Complejo de Edipo (Complexe d'Oedipo): Conjunto organizado de deseos amorosos y hostiles que el niño experimenta respecto a sus padres (61).

Compulsión de repetición (Compulsion de rèpètition): proceso incoercible y de origen inconsciente, en virtud del cual el sujeto se sitúa activamente en situaciones penosas, repitiendo así experiencias antiguas, sin recordar el prototipo de ellas, sino al contrario, con la impresión muy viva de que se trata de algo plenamente motivado en lo actual (58).

Crisis (Crise): Designa un punto de giro necesario, un momento crucial, cuando el desarrollo del sujeto ha de adoptar una u otra dirección, recopilando recursos para un crecimiento, una recuperación y una ulterior diferenciación (ERIKSON, *Identidad,* pág. 14)

Defensa (Défense): Conjunto de operaciones cuya finalidad consiste en reducir o suprimir toda modificación susceptible de poner en peligro la integridad y la constancia del individuo biopsicológico (89).

Deseo (Désir): Uno de los polos del conflicto defensivo. El deseo inconsciente tiende a realizarse restableciendo, según las leyes del proceso primario, los signos ligados a las primeras experiencias de satisfacción (96).

Duelo, trabajo de (Deuil, travail du): Proceso intrapsíquico, consecutivo a la pérdida de un objeto de fijación, y por medio del cual el sujeto logra desprenderse progresivamente de dicho objeto (435).

Ello (Ça): constituye el polo pulsional de la personalidad; sus contenidos, expresión psíquica de las pulsiones, son inconscientes, en parte hereditarios e innatos, en parte reprimidos y adquiridos (112).

Fantasía (Fantasme): Guión imaginario en el que se halla presente el sujeto y que representa, en forma más o menos deformada por los procesos defensivos, la realización de un deseo y, en último término, de un deseo inconsciente (138).

Fase del espejo (Stade du miroir): Según J. Lacan, fase de la constitución del ser humano, situada entre los 6 y los 18 meses; el niño, todavía en un estado de impotencia e incoordinación motriz, anticipa imaginariamente la aprehensión y el dominio de su unidad corporal. Esta unificación imaginaria se efectúa por identificación con la imagen del semejante como forma total; se ilustra y se actualiza por la experiencia concreta en que el niño percibe su propia imagen en el espejo (146-147).

Formación de compromiso (Formation de compromis): Forma que adopta lo reprimido para ser admitido en lo consciente, retornando en el síntoma, en el sueño y, de un modo más general, en toda producción del inconsciente: las representaciones reprimidas se hallan deformadas por la defensa hasta resultar irreconocibles (161).

Formación reactiva (Formation réactionnelle): Actitud o hábito psicológico de sentido opuesto a un deseo reprimido y que se ha constituido como reacción contra éste (por ejemplo, pudor que se opone a tendencias exhibicionistas). Es un contrainvestimiento de un elemento inconsciente, de fuerza igual y dirección opuesta al investimiento inconsciente. Pueden adquirir valor de síntoma por lo que representan de rígido, de forzado, de compulsivo, por sus fracasos accidentales, y por el hecho de que a veces conducen directamente a un resultado opuesto al que conscientemente se busca (163).

Grandiosidad (Grandiosité): Uno de los delirios propios de la *paranoia* (psicosis crónica caracterizada por un delirio más o menos sistematizado, con predominio de la interpretación y ausencia de debilitación intelectual) (270). Como rasgo de personalidad, el ser *grandioso* es admirado por doquier y necesita esta admiración, no puede vivir sin ella. Debe lograr brillantemente todo lo que emprende y lo consigue (jamás emprende nada sin estar seguro de lograrlo). Se admira él mismo de sus cualidades: de su belleza, inteligencia, talento, éxitos y buenos resultados (MILLER, *Le drame de l'enfant doué...*, p. 53).

Ideal del Yo (Idéal du Moi): Instancia de la personalidad que resulta de la convergencia del narcisismo (idealización del yo) y de las identificaciones con los padres, con sus substitutos y con los ideales colectivos. Como instancia diferenciada, el ideal del yo constituye un modelo al que el sujeto intenta adecuarse (180).

Idealización (Idéalisation): Proceso psíquico en virtud del cual se llevan a la perfección las cualidades y el valor del objeto. La identificación con el objeto idealizado contribuye a la formación y al enriquecimiento de las instancias llamadas ideales de la persona (yo ideal, ideal del yo) (182).

Identificación (Identification): Proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste. La personalidad constituye y se diferencia mediante una serie de identificaciones (184).

Identificación primaria (Identification primaire): Modo primitivo de constitución del sujeto sobre el modelo del otro, que no es secundario a una relación previamente establecida en la cual el objeto se presenta desde el principio como independiente. Está en íntima correlación con la relación llamada incorporación oral (189).

Imaginario (Imaginaire): En la acepción dada a este término por . Lacan (utilizándose casi siempre como substantivo): uno de los tres registros fundamentales (lo real, lo simbólico, lo imaginario) del campo psicoanalítico. Este registro se caracteriza por el predominio de la relación con la imagen del semejante, propio de la fase del espejo (190).

Introyección (Introjection): Proceso mediante el cual el sujeto hace pasar, en forma fantaseada, del «afuera» al «adentro» objetos y cualidades inherentes a estos objetos. La introyección está próxima a la incorporación, que constituye el prototipo corporal de aquella, pero no implica necesariamente una referencia al límite corporal. Guarda íntima relación con la identificación (205).

Investimiento (Investissement): Concepto *económico* (hipótesis según la cual los procesos psíquicos consisten en la circulación y distribución de una energía pulsional cuantificable) (102)), el *inventimiento* (otros dicen *catexis* o *investidura*) hace que cierta energía psíquica se halle unida a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etc. (cf. 49).

Libido (Libido): Según Freud, la energía, considerada como magnitud cuantitativa (aunque actualmente no pueda medirse), de las pulsiones que tienen relación con toda aquello que puede designarse con la palabra amor (211).

Libido del Yo - Libido objetal (Libido du moi - Libido d'objet):

Términos introducidos por Freud para distinguir dos modos de investimiento de la libido: ésta puede tomar como objeto la propia persona (Libido del yo o narcisista) o un objeto exterior (Libido objetal). Existe un equilibrio energético entre estos dos modos de investimiento, disminuyendo la libido objetal cuando aumenta la libido del yo, y a la inversa (212).

Masoquismo (Masochisme): Perversión sexual en la cual la satisfacción va ligada al sufrimiento o a la humillación experimentados por el sujeto. Una forma derivada es el *masoquismo moral* en el cual el sujeto, debido a un sentimiento de culpabilidad inconsciente, busca la posición de víctima, sin que en ello se halle directamente implicado un placer sexual (218).

Moratoria (Moratorium): Es un período de demora o pausa garantizado a alguien que no es aún capaz de asumir una obligación o ser forzado a ella, a alguien que ha de concederse tiempo a sí mismo. Entendemos, pues, por moratoria psicosocial un aplazamiento de los compromisos adultos y, sin embargo, no es tan sólo un aplazamiento. Se trata de un período que está caracterizado por una permisividad selectiva por parte de la sociedad y de provocativa tendencia al juego por parte de la juventud y que también conduce con frecuencia a un profundo compromiso, si bien muchas veces transitorio, por parte de los jóvenes, terminando en una confirmación más o menos ceremonial del compromiso, por parte de la sociedad. Tales moratorias muestran variaciones altamente individuales, especialmente acentuadas en personas muy dotadas (para lo bueno y para lo malo) y existen, desde luego, variaciones institucionales de acuerdo con los modos de vida de las culturas y subculturas (ERIKSON, *Identidad*, pág. 135).

Narcisismo (Narcissisme): En alusión al mito de Narciso, amor a la imagen de sí mismo. Para J. Lacan, sería la captación amorosa del sujeto por cierta imagen que adquiere de sí mismo basándose en el modelo de otro, relacionado con la experiencia narcisista fundamental que designa con el nombre de fase del espejo (228-229).

Negación (Négation): Procedimiento en virtud del cual el sujeto, a pesar de formular uno de sus deseos, pensamientos o sentimientos hasta entonces reprimidos, sigue defendiéndose negando que le pertenezca (233).

Neurosis (Névrose): Afección psicógena cuyos síntomas con la expresión simbólica de un conflicto psíquico que tiene sus raíces en la historia infantil del sujeto y constituyen compromisos entre el deseo y la defensa (236).

Objeto (Object): Se considera bajo tres aspectos principales:

a) Como correlato de la pulsión: es aquello en lo cual y mediante lo cual la pulsión busca alcanzar su fin, es decir, cierto tipo de satisfacción. Puede tratarse de una persona o de un objeto parcial, de un objeto real o de un objeto fantaseado.

b) Como correlato del amor (o del odio): se trata entonces de la relación de la persona total, o de la instancia del yo, con un objeto al que se apunta como totalidad (persona, entidad, ideal, etc.). El adjetivo correspondiente sería «objetal».

c) En el sentido tradicional de la filosofía y de la psicología del conocimiento, como correlato del sujeto que percibe y conoce: es lo que se ofrece con caracteres fijos y permanentes, reconocibles por la universalidad de los sujetos, con independencia de los deseos y de las opiniones de los individuos. El adjetivo correspondiente sería «objetivo» (258).

Organización de la libido (Organisation de la libido): Coordinación relativa de las pulsiones parciales, caracterizadas por la primacía de una zona erógena y un modo específico de relación de objeto (266).

Patografía (Pathographia): Transcripción de las alteraciones psicosociales más relevantes del paciente (ERIKSON, *Identidad*, pág. 142).

Principio de placer (Principe de plaisir): Uno de los dos principios que, según Freud, rigen el funcionamiento mental: el conjunto de la actividad psíquica tiene por finalidad evitar el displacer y procurar el placer (296).

Principio de realidad (Principe de réalité): Par con el principio anterior, al cual modifica: en la medida en que logra imponerse como principio regulador, la búsqueda de la satisfacción ya no se efectúa por los caminos más cortos, sino mediante rodeos, y aplaza su resultado en función de las condiciones impuestas por el mundo exterior (299).

Proyección (Projection): Operación por medio de la cual el sujeto expulsa de sí y localiza en el otro (persona o cosa) cualidades, sentimientos, deseos, incluso «objetos», que no reconoce o que re-

chaza en sí mismo. Se trata de una defensa de origen muy arcaico que se ve actuar particularmente en la paranoia, pero también en algunas formas de pensamiento «normales», como la superstición (306).

Pulsión (Pulsion): Proceso dinámico consistente en un *empuje* (carga energética, factor de movilidad) que hace tender al organismo hacia un fin. Según Freud, una pulsión tiene su fuente en una excitación corporal (estado de tensión); su *fin* es suprimir el estado de tensión que reina en la fuente pulsional; gracias al *objeto*, la pulsión puede alcanzar su fin (324).

Realineación total (Réalignement total): Designa los episodios de reestructuración generalizada, de transformación radical, semejante a la conversión, en los que el individuo pasa de un estado de equilibrio a otro. Puede tener lugar como fase transitoria, en estadios significativos del desarrollo infantil; puede acompañar a un brote de trastorno mental, o puede permanecer como potencialidad en el adulto (ERIKSON, *Identidad*, pág. 68).

Regresión (Régression): Retorno a formas anteriores del desarrollo del pensamiento, de las relaciones de objeto y de la estructuración del comportamiento (357).

Representación (Représentation): Lo que forma el contenido concreto de un acto de pensamiento y especialmente, la reproducción de una percepción anterior. Freud contrapone la representación al afecto, siguiendo cada uno de estos elementos, en los procesos psíquicos, un diferente destino (366).

Sobredeterminación (Surdétermination): Hecho consistente en que una formación del inconsciente (síntoma, sueño, etc.) remite a elementos inconscientes múltiples, que pueden organizarse en secuencias significativas diferentes, cada una de las cuales, a un cierto nivel de interpretación, posee su propia coherencia (411).

Sublimación (Sublimation): Proceso postulado por Freud para explicar ciertas actividades que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual. Freud describió como actividades de resorte principalmente la actividad artística y la investigación intelectual. Se dice que la pulsión se sublima, en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valorados (415).

Superyó (Surmoi): Una de las instancias de la personalidad (Ello, Yo y Superyó). Su función es comparable a la del juez o censor con respecto al Yo. Freud considera la conciencia moral, la autoobservación, la formación de ideales, como funciones del Superyó. Clásicamente, se define como heredero del complejo de Edipo; se forma por interiorización de las exigencias y prohibiciones parentales (419).

Totalidad-Totalismo (Totalité-Totalisme): Hemos de postular una necesidad psicológica de *totalidad* sin ulterior elección o alteración, aun cuando ello implique el abandono de una integridad muy deseada. Para expresarlo con una frase: cuando el ser humano, debido a cambios accidentales o por el desarrollo, pierde una integridad esencial, se reestructura a sí mismo y al mundo recurriendo a algo que podemos designar como *totalismo* (ERIKSON, *Identidad*, pág. 70).

Transferencia (Transfert): Designa el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos y, de modo especial, dentro de la relación analítica. Se trata de una repetición de prototipos infantiles, vivida con un marcado sentimiento de actualidad (439).

Trauma (Trauma o Traumatisme): Acontecimiento de la vida del sujeto caracterizado por su intensidad, la incapacidad del sujeto para responder a él adecuadamente y el trastorno y los efectos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica (447).

BIBLIOGRAFÍA

ACHILLE, P. A., *L'expérience morale: lieu de déplacement face a l'idéal*, en *Communauté chrétienne* 132 (nov.-dic. 1983) 605-619.

ALATRI, MARIANO D', *San Francesco d'Assisi e la vita consacrata della donna nella Chiesa*, en *Italia Francescana*, 58 (nov.-dic 83) 6, p. 505-516.

ALVERNY, MARIE-THÉRÈSE D', *Comment les theologiens et les philosophes voient les femmes*, en *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1974) 105-129.

ANSON, J., *The Female Transvestite in Early Monachism: The Origin and Development of a Motif*, en *Viator* 5 (1974) 1-32.

ARIES, PHILIPPE, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.

ASSELDONK, OPTATO VAN, *Amicizia tra Francesco e Chiara*, en *Italia Francescana* 57/2 (set.-oct. 82) 525-540.

Madre, en *Dizionario francescano*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1983, col. 919-930.

Fisionomia della fraternità francescana, en *Italia Francescana* 57/6 (nov.-dic. 82) 631-640.

François d'Assise, imitateur du Christ crucifié, Dieu-homme, dans la tradition franciscaine et capucine, en *Collectanea francescana* 52 (1982) 117-143.

Il crocifisso di san Damiano, visto e vissuto da s. Francesco», en *Laurentianum* 22/3 (1981) 453-476.

La madre nella luce sanfrancescana, en *Italia Francescana* 59/2 (mar.- abril 1984) 102-110.

BARTHES, ROLAND, *Système de la Mode*, Paris, Seuil. 1967

BARTOLI MARCO, *Analisi storica e interpretazione psicanalitica di una visione di s. Chiara d'Assisi*, en *Archivum Franciscanum Historicum* 73 (1980) 440-472.

BEISEL, D., *From History to Psychohistory: A Personal Journey*, en *The Journal of Psychohistory* VI (1978) 1-65.

BENTON, JOHN, *Les entrées dans la vie. Étapes de croissance ou rites d'initiation*, en *Les entrées dans la vie, initiations et apprentissages*, (XII Congres de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Nancy, 1981), Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1982, p. 9-14.

BESANÇON, ALAIN, *Histoire et expérience du Moi*, Paris, Flammarion, 1971.

BETTELHEIM, BRUNO, *Psychanalyse des contes de fées*, Paris, Robert Laffont, 1976.

BIGRAS, J., *Les images de la mère*, Paris, Hachette, 1971.

BINION, RUDOLPH, *Introduction à la psychohistoire*, Paris, PUF, 1982.

BLOCH, MARC, *La sociedad feudal*, México, Ateneo, 1958.

BLOS, PETER, *Les adolescents, essai de psychanalyse*, Paris, Stock, 1962.

BOFF, LEONARDO, *Francisco de Asís, ternura y vigor*, Santander, Ed. Paulinas 1982.

BOGLIONI, PIERRE, *Pour l'étude de la religion populaire au Moyen Âge*, en *Foi populaire, foi savante*, Paris, 1976, p. 93-148.

BORODINE, M., *De l'amour profane à l'amour sacré. Études de psychologie sentimentale au Moyen Âge*, Paris, Nizet, 1979.

La femme et l'amour au XII siecle, d'après les poèmes de Chrétien de Troyes, Genève, Slatkine reprints, 1967.

BORRESEN, K. E., *Anthropologie médiévale et théologie mariale*, Oslo, 1971.

Christ notre mère, la théologie de Julienne de Norwich, en *Mitteilungen und Forschungsbeitrage der Cusanus-Gesellschaft* 13 (Mainz, 1978).

BRADLEY, R., *Patristic Background of the Motherhood Similitude in Julian of Norwich*, en *Christian Scholar's Review* 8 (1978) 101-113.

The Motherhood theme in Julian de Norwich, en *Fourteenth-Century English Mystics Newsletter* 2.4 (1976) 25-30.

BROWN, N., *Eros et Thanatos. La psychanalyse appliquée à l'histoire*, Paris, Julliard. 1960.

BRUNET, PIERRE, *François d'Assise: la symbolique d'un itinéraire de conversion, approches de la dynamique de son expérience spiritu-*

elle, These de Licence, Université Pontificale Grégorienne, Rome, 1982.

BULLOUGH, V. L., *Transvestites in the middle ages*, en *American Journal of Sociology* 79 (1974) 1381-1394.

CABASSUT, ANDRÉ, *Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion a «Jésus notre mère»*, en *Revue d'ascétique et de mystique* 25 (1949) 234-245.

CAMPAGNOLA, STANISLAO DA, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Assisi, Edizioni Porziuncola, 1981.

La povertà nelle «Regulae» di Francesco d'Assisi, en *La povertà del secolo XII Francesco d'Assisi*, Atti del II Convegno Internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1974), Assisi, S.I.S.F., 1975, p. 217-253.

CANONICI, L., *Guido II d'Assisi, il vescovo di san Francesco*, en *Studi Francescani* 77/3-4 (1980) 187-206.

CARDAROPOLI, G.-M. PONTI, *Lettura biblico-teologica delle fonti francescane*, Rome. 1979.

CARDINI, FRANCO, *I primi biografi francescani dinanzi a un modello agiografico cavalleresco: san Martino di Tours*, en *Studi Francescani* 76 / 1-2 (1979) 51-61.

Il lupo di Gubbio, dimensione storica e dimensione antropologica di una «Leggenda'» en *Studi Francescani*.

L'avventura di un cavaliere di Cristo: appunti per uno studio sulla cavalleria nella spiritualità di s. Francesco, en *Studi Francescani* 73/1-2 (1976) 127-198.

S. Francesco e il sogno delle armi, en *Studi Francescani* 77/1-2 (1980) 15-28.

CASAGRANDE, C.-S. VECCHIO, *Clercs et jongleur dans la société médiévale (XII et XIII siècles)*, en *Annales Economies-Sociétés-Civilisations* 5 (1979) 913-928.

CERTEAU, MICHEL DE, *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil. 1974.

L'opération historique, en *Faire de l'histoire*, t. 1, Paris, Gallimard, 1974, p. 3-41.

La fable mystique, (XVI-XVII siècles) Paris, Gallimard, 1982.

CHAIGNE, HERVÉ, *L'évangélisme de François d'Assise* en *Lumière et vie*, XXVIII/143 (jun.-jul. 1979) 23-38.

CHASSEGUET-SMIRGEL, JANINE, *L'Idéal du Moi, essais psychanalytiques sur la «maladie d'idéalité»*, Paris, Tchou, 1975.

CHAUVIN, YVONNE-ORAISON, MARC, *Le tribunal du merveilleux, rencontre avec l'ailleurs: illusion ou supercherie*, Paris, Plon, 1976.

CHENU, M., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris, Vrin, 1969.

La théologie au XII siècle, Paris, Vrin, 1957.

CHERTOK, L., *Le non-savoir des psy, l'hypnose entre la psychanalyse et la biologie*, Paris, Payot, 1970.

CHESTERTON, G. K., *San Francisco de Asís*, Barcelona 1944².

CIOFANI, ALBERICO, *S. Francesco tra la storia e il diritto*, en *Italia Francescana* 58/3-4 (mayo-ag. 83) 311-330.

CULNANE, WILLIAM R., *Erikson, religious education and midadolescent attitudes: an interdisciplinary approach*, Ph. D., Boston College, 1978.

DE BEER, FRANCIS, *François, que disait-on de toi?*, Paris, Éditions franciscaines, 1977.

La conversion de saint François selon Thomas de Celano, Paris, Éditions franciscaines, 1963.

San Francisco y el Islam, en *Concilium* 169, p. 316-333.

DEBUS, DAVID W., *A psychological history of Walt Whitman: Erikson's stages applied to an artistic and religious personnality*, Ph. D., United States International University, 1977.

DELORT, ROBERT, *La vie au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1982.

DESBONNETS, THÉOPHILE, *De la intuición a la institución, los franciscanos*, Aránzazu, 1991.

DESSUANT, P., *Le narcissisme*, Paris, PUF, 1983.

DEVREUX, G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1971.

DEWEZ, L.-A. VAN ITERSON, *La lactation de saint Bernard: légende et iconographie*, *Citeaux in de Nederlanden* 7 (1956) 165-189.

DI CIACCIA, F., *Il senso dell'«Immacolata» nella Madre di Dio di Francesco d'Assisi*, en *Italia Francescana* 58/5 (sept.-oct. 83) 529-534

DIJK, W. VAN, *Saint François et le «mépris du monde»*, en *Études franciscaines*, XV (supplemento 1965) 157-168.

DOLTO, FRANÇOISE, *Le cas Dominique*, Paris, Seuil, 1971.

Lorsque l'enfant paraît, t. 1, Paris, Seui], 1977.

DREWERMANN EUGEN, *De la naissance des dieux a la naissance du Christ*, Paris, Seuil, 1992.

DUBY, GEORGES, *Dans la France du Nord-Ouest au XII siècle: les «jeunes» dans la société aristocratique*, en *Annales ESC* XIX (1964) 835-846.

Guerreros y campesinos,(VII-XII), Madrid, S.XXI, 1976.
La féodalité, une mentalité médiévale?, en *Annales ESC* (1958) 765-771.
Le temps des cathédrales, l'art et la société 980-1420, Paris, Gallimard, 1976.

DUMEIGE, G., *Bernard de Clairvaux, «Père et Mère» de ses moines*, en *Études* 227 (1953) 304-320.

EBEL, H., *The Psychohistory of History: A Symposium*, en *The Journal of Psychohistory* VIII/3 (1981) p. 259 ss.

ENGLEBERT, OMER, *Vida de san Francisco de Asís*, Santiago de Chile, Cefepal, 1974.

ERIKSON, ERIK, *Identidad. Juventud y crisis*, Madrid, Taurus, 1985².
Dimensions of a New Identity, New-York, Norton Press, 1974.
Infancia y Sociedad, Buenos Aires, Lumen-Horné, 1993¹².
Ética y Psicoanálisis, Buenos Aires, Lumen-Horné, 1993².
La vérité de Gandhi, les origines de la non-violence, Paris. Flarnmarion, 1974.
Luther avant Luther, psychanalyse et histoire, Paris, Flammarion, 1968.
Reflections on the Dissent of Contemporary Youth, en *Daedalus* 49 (1970) 154-176.

FEHLNER, PETE D., *St. Francis and Mary Irnmaculate*, en *Miscellanea Francescana* 82 (1982) 502-519.

FERNANDEZ, DOMINIQUE, *L'arbre jusqu'aux racines, psychanalyse et création*, Paris. Grasset. 1972.

FLOOD, DAVID, *La naissance d'un charisme, une lecture de la première Règle de saint François*, Paris, Éditions franciscaines, 1973.

FLOOD, DAVID, *Frrancisco de Asís y el movimiento franciscano*, Aránzazu (en preparación).

FLOOD, DAVID-CALOGERAS, ATHENA, *Del lado de los pobres. Introducción a la vida franciscana*, Aránzazu (en preparación).

FORTINI, ARNALDO, *Nova vita di san Francesco* (5 vol.), Assisi, 1959.

FOSSIER, ROBERT, *Enfance de l'Europe, aspects économiques et sociaux*, t. 1-2, Paris, PUF, 1982.
La Edad Media, t. 3, *El despertar de Europa, años 950-1250*, Barcelona, Crítica, 1982.
Remarques sur l'étude des commotions sociales aux XI et XII siècles, en *Cahiers de civilisation médiévale* XVI (1973) 45-51.

FOURQUIN, G., *Les soulèvements populaires au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1972.

FRANCISCO DE ASÍS, *Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid[6] (BAC) 1995.

FREUD, ANNA, *Le moi et les mécanismes de défense*, Paris, PUF, 1949.
Le normal et le pathologique chez l'enfant, Paris, Gallimard, 1968.

FREUD, SIGMUND, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1972.
La interpretación de la los sueños, en t. II, pp 343-720.
Psicopatología de la vida cotidiana, en t. III, pp 755-932.
Tres ensayos para una teoría sexual, en t. IV, pp. 1169-1237.
Psicoanálisis. Cinco conferencias, en t. V. pp. 1533-1563.
Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci, en t. V, pp. 1577-1619.
Toten y Tabu,en t. V, pp. 1745-1850.
Historia del nacimiento psicoanalítico, en t. V, pp. 1895-1930.
Introducción al Psicoanálisis, en t. VI, pp. 2123-2412.
Psicología de las masas y análisis del yo, en t. VII, pp. 2563-2610.
El porvenir de una ilusión, en t. VIII pp. 2961-2992.
El malestar de la cultura, en t. VIII, pp. 3017-3067.
Moisés y la religión monoteísta, en t. IC, pp. 3241-3324.
Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Paris, Gallimard, 1927.

FRIEDLANDER, SAUL, *Histoire et psychanalyse*, Paris, Seuil, 1975.

GAGNAN, DOMINIQUE, *Le symbole de la femrne chez saint François d'Assise*, en *Laurentianum* 18/3 (1977) 256-291.
Typologie de la pauvreté chez saint François d'Assise: l'épouse, la dame, la mère, en *Laurentianum* 18/4 (1977) 469-522.

GANSHOF, F. L., *Qu'est-ce que la féodalité?*, Paris, Tallandier, 1982.

GAUVARD, CLAUDE, *Les jeunes a la fin du Moyen Âge: une classe d'âge?*, en *Les entrées dans la vie, initiations et apprentissages*, (XII Congres de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, Nancy 1981), Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1982, p. 225-244.

GIEBEN, SERVUS, *Confraternite e penitenti dell'area francescana*, en *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno Internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1980) Assisi. Università degli studi di Perugia, 1981, p. 169-201.

GIJSEGHEM, HUBERT VAN, *L'inceste père-fille*, en *La vie médicale au Canada français* 4 (mars 1975) 263-271.

GIMPEL, J., *La révolution industrielle au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1975.

GODIN, ANDRÉ, *Psychologie de la vocation. Un bilan*, en *Le Supplément* 113 (mayo 1975) 188-207.
Psychologie des expériences religieuses, le désir et la réalité, Paris, Le Centurion, 1981.
GOGLIN, J. L., *Les misébrables dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 1976.
GORBY, IVAN, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris, Seuil, 1957.
GOUREVITCH, A., *Les catégories de la culture médiéva*le, Paris, Gallimard. 1983.
GREEN, A., *Sur la mère phallique*, en *Revue française de psychanalyse* 32 (1968) 1-38.
GRUNDBERGER, BÉLA, *Le narcissisme, essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1975.
GUERTECHIN, HERVÉ LINARD DE, *Suivre Jésus, est-ce l'imiter? approche psychologique de l'identification au Christ*, en *Revue théologique de Louvain* 15 (1984) 5-27.

HALLEZ, M.-ANDRÉ GODIN, *Images parentales et paternité divine*, en *De l'expérience à l'attitude religieuse*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1964 p. 81-114.
HECKE, LODE VAN, *Le désir dans l'expérience religieuse, L'homme réunifié*, en *Relecture de saint Bernard*, Paris, Cerf, 1990.
HEERS, JACQUES, *Fêtes des fous et Carnavals*, Paris, Fayard, 1983.
HOPKINS, WILLIAM I., *Personnality profiles of american catholic priests evalued in light of Erik Erikson's psychological ego theory*, (vol. I-II), Ph. D., Temple University, 1979.
HUCHET, J. C., *Psychanalyse et littérature médiévale: rencontre ou mépris*, en *Cahiers de civilisation médiévale*, XXVIII/2-3 (1985) 223-233.

IOZZELLI, F., *La vita fraterna nell'ordine francescano primitivo*, en *Studi francescani* 74 / 3-4 (1977) 259-313.

JACOBSON, EDITH, *Le Soi et le monde objectal*, Paris, PUF, 1975.

KERNBERG, O., *La personnalité narcissique*, Toulouse, Privat, 1980.
Les troubles limites de la personnalité, Toulouse, Privat, 1979.
KOHLER, ERIC, *L'aventure chevaleresque, idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard, 1974.

KOHUT, H., *Réflexions sur le narcissisme et la rage narcissique*, en *Revue française de psychanalyse* 42 (1978).

KREN, G., *Psychohistory in the University*, en *The Journal of Psychohistory* IV/3 (1977) 338 ss.

LAGACHE, D., *La psychanalyse*, Paris, PUF, 1955.

LAMBERTINI, GASTONE, *Le malattie e le stimmate di s. Francesco*, en *Studi Francescani* 71 / 1-4 (1974) 109-122.

LANGELI, A., *La realtà sociale assisana e il patto del 1210*, en *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V Convegno Internazionale (Assisi, 13-16 ottobre 1977), Assisi, S.I.S.F., 1978, p. 271-336.

LAPLANCHE, J.-J. PONTALIS, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor, 1993

LASCH, CHRISTOPHER, *Le complexe de Narcisse, la nouvelle sensibilité américaine*, Paris, Laffont, 1981.

LAURIOLA, GIOVANNI, *Il pensiero di Francesco d'Assisi nelle «Lettere»*, en *Italia Francescana* 57/5 (sept.-oct. 82) 541-560.

Intorno alla cultura di Francesco d'Assisi, en *Studi Francescani* 78/3-4 (1981) 307-327.

La celebrazione dell'Essere in Francesco d'Assisi, en *Italia Francescana* 57/6 (nov.-dic. 82) 665-692.

La formazione culturale di Francesco d'Assisi, en *Italia Francescana* 56/5 (sept.-oct. 81) 363-384.

LAVIE, J. C., *Qui je...?*, Paris, Gallimard, 1985.

LE BRAZ, BERNARD-MARIE, *Le «Cantique des créatures» de François d'Assise, de la littérature à la littéralité*, en *Laurentianum* 25/1-2 (1984) 210-232.

LECLERC, ELOI, *Francisco de Asís. El retorno al Evangelio*, Aránzazu 1994[2].

Sabiduría de un pobre, Madrid[12], Marova 1992.

El cántico de las criaturas, Aránzazu 1977.

LECLERCQ, JEAN Y OTROS, *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris et Aubier, 1961.

LECLERCQ, JEAN, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, Cerf, 1964.

Nouveau visage de Bernard de Clairvaux, approches psychohistoriques, Paris, Cerf, 1976.

LE DU, JEAN, *Qui fait la Loi?*, Paris, Cerf, 1974.

LE GOFF, JACQUES, *Franciscanisme et modèles culturels du XIII siècle*, en

Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200, Atti dell'VIII Convegno Internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi, Università degli studi di Perugia, 1981, p. 83-128.

Francisco de Asís entre la renovación y el lastre del mundo feudal, en *Concilium* 169, p. 303-315.

Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII), Madrid, Siglo XXI, 1987.

L'image de François d'Assise, en *Lumière et vie*, XXVIII/143 (jun.-jul. 1979) 15-19.

La civilización del Occidente medieval, Barcelona, Editorial Juventud, 1969.

Le christianisme médiéval en occident du concile de Nicée (325) à la Réforme (début du XVI siècle), en *Histoire des religions*, t. II, Paris, Gallimard, 1972, p. 749-868.

Le vocabulaire des catégories sociales chez François d'Assise et ses biographes du XIII siècle, en *Ordres et classes*, Colloque d'Histoire Sociale (Saint-Cloud, 24-25 mai 1967), La Haye-Paris, Mouton, 1974, p. 93-123.

Marchands et banquiers du Moyen Âge, Paris, PUF, 1969.

Pour un autre Moyen Âge, Temps, travail et culture en Occident: 18 essais, Paris, Gallimard, 1977.

LE GOFF, JACQUES-PIERRE NORA, *Faire de l'histoire*, t. 1, Paris, Gallimard, 1974.

LEJEUNE, RITA, *La femme dans la littérature française et occitane du XI au XIII siècle*, en *Cahiers de civilisation médiévale*, XX (1977) 201-217.

LEMOINE-LUCCIONI, EUGÉNIE, *La robe, essai psychanalytique sur le vêtement*, Paris, Seuil, 1983.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.

LUSSIER, A., *Le moi idéal et le surmoi dans la structure de la personnalité et dans le conflict psychologique*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, Département de psychologie, 1973.

MAHLER, M., *The Psychological Birth of the Human Infant, symbiosis and individuation*, New York, Basic Books, 1975.

MAISONNEUVE, J., *Introduction a la psychosociologie*, Paris, PUF, 1913.

MANNONI, M. Y OTROS, *Le Moi et l'Autre*, Paris, Denoël, 1985.

MANSELLI, RAOUL, *Il gesto come predicazione per san Francesco d'Assisi*, en *Collectanea Franciscana* 51/1-3 (1981) 5-16.

La povertà nella vita di Francesco d'Assisi, en *La povertà del secolo XII: Francesco d'Assisi*, Atti del II Convegno Internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1974), Assisi, S.I.S.F., 1975, p. 255-282.

La religion populaire au Moyen Âge, problèmes de méthode et d'histoire, Montréal-Paris, 1975.

Les hérétiques dans la société italienne du 13 siècle, en *Hérésies et sociétés*, Paris, Mouton, 1968, p. 199-202.

Nos qui cum ego fuimus, contributo alla questione francescana, Roma, Istituto storico dei cappuccini, 1980.

Saint François d'Assise, Paris, Éditions franciscaines, 1981.

MANTEUFFEL, T., *Naissance d'une hérésie, les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Âge*, Paris, Mouton, 1970.

MARCHELLO-NIZIA, CHRISTIANE, *La rhétorique des songes et le songe comme rhétorique dans la littérature française médiévale*, en *I sogni nel medioevo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985, p. 245-259.

MARROU, HENRI-IRÉNÉE, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954

MATURA, THADDÉE, *«Mi Pater sancte». Dios como Padre en los Escritos de san Francisco* en *Selecciones de Franciscanismo* 39 (1984) 371-405.

MAUSE, LLOYD DE, *Les fondations de la psychohistoire*, Paris, PUF, 1986.

MAZLISH, BRUCE, *What is Psycho-history?, The transactions of the royal historical society (Fifter series, 21)*, Londres, 1971, p. 79-99.

MCLAUGHLIN, ELEANOR, *Les femmes et l'hérésie médiévale: un problème dans l'histoire de la spiritualité*, en *Concilium* 111. 73-90.

MENDEL, GÉRARD, *La révolte contre le père, une introduction à la socio-psychanalyse*, Paris, Payot, 1968.

MEZAN, R., *L'envie, la toute-puissance*, en *Études freudiennes* 26, p. 83-104.

MICHAUD-QUANTIN, PIERRE, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, Vrin, 1970.

MILLER, ALICE, *Le drame de l'enfant doué, a la recherche du vrai Soi*, Paris, PUF, 1983.

C'est pour ton bien, Racines de la violence dans l'éducation des enfants, Paris, Aubier, 1984.

L'enfant sous terreur. L'ignorance de l'adulte et son prix, Paris, Aubier, 1986.

La souffrance muette de l'enfant. L'expression du refoulement dans l'art et la politique, Paris, Aubier, 1990.

MOLLAT, MICHEL, *La pauvreté franciscaine, option chrétienne et so-*

ciale, en *Concilium* 169, p. 39-47.
Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: estudio social, México, 1988.

MOTTE, IGNACE-ETIENNE, *François d'Assise un «autre Christ»?*, en *Lumière et vie*, XXVIII/143 (juinjuillet 1979) 39-58.

MUNLEY, PATRICK H., *An exploratory investigation of the relationship between Erik Erikson's theory of psychological development and vocational behavior*, Ph. D., University of Maryland, 1973.

NELLI, R., *L'érotique des troubadours*, t. 1-2, Paris, Union générale d' éditions, 1974.

NICOLINI, UGOLINO, *La struttura urbana di Assisi*, en *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V Convegno Internazionale (Assisi, 13-16 ottobre 1977), Assisi, S.I.S.F., 1978, p. 247-270.

PAGELS, ELAINE, *What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity*, en *Sions* II (1976) 293-303.

PARIS, GRATIEN DE, *Historia de la fundación y de la evolución de la orden de los frailes menores en el siglo XIII*, Buenos Aires 1947.

PASCHE, F., *L'anti-narcissisme*, en *Revue française de psychanalyse* 29 (1965) 503-518.

PELLEGRINI, LUIGI, *L'esperienza eremitica di Francesco e dei primi francescani*, en *Francesco d 'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno Internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1976), Assisi, S.I.S.F., 1977, p. 279-313.

PLATELLE, HENRI, *Le probleme du scandale: les nouvelles modes masculines aux XI et XII siècles*, en *Revue belge de philologie et d' histoire* LIII (1975) 1071-1096.

PLONGERON, B. Y OTROS, *La religion populaire au Moyen Âge, approche historique*, Paris, 1976.

POMPEI, ALFONSO, *Maria*, en *Dizionario francescano*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1983, col. 931-952.

POWER, EILEEN, *Les femmes au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1979.
Psychologie collective et analyse du moi, Paris, Payot, 1924.

PULVER, S. E., *Narcissism, the term and the concept*, en *Journal of the american psychoanalytic association* 18 (1970) 319-341.

RENOUARD, Y., *Les hommes d'affaires italiens au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin. 1968.

Les villes d'Italie de la fin du X siècle au début du XIV siècle, t. 1-2, Paris, SEDES, 1969.

REY-FLAUD, HENRI, *La névrose courtoise*, Paris, Navarin, 1983.

Le charivari, les rituels fondamentaux de la sexualité, Paris, Payot, 1985.

Qu'est-ce qu'un père?, en *Analytica* XXXII (1982) 105-118.

ROTZETTER, ANTONIO Y OTROS, *Un camino de evangelio. El espíritu franciscano ayer y hoy*, Edic. Paulinas Madrid, 1984.

ROTZETTER, ANTONIO, *Francisco de Asís, su vida, su programa, su experiencia mística* en *Un camino de evangelio. El espíritu franciscano ayer y hoy*, Edic. Paulinas Madrid, 1984, p. 15-155.

Mística y cumplimiento literal del Evangelio en Francisco de Asís, en *Concilium* 169, p. 384-397.

ROUSTANG, FRANÇOIS, *Rien ne sera jamais plus tout*, en *Études freudiennes* 26 p. 9-16.

Sur l'épistémologie de la psychanalyse, en *Le Moi et l'Autre*, Paris, Denoël, 1985, p. 149-168.

RUNCIMAN, S., *Le manichéisme médiéval*, Paris, Payot, 1972.

SAHAR, SHULAMITH, en *De quelques aspects de la femme dans la pensée et la communauté religieuses aux XII et XIII siècles*, en *Revue de l'histoire des religions* 185 (1974) 29-77.

SAPORI, A., *Le marchand italien au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1952.

SCHLAURI, I., *Saint François d'Assise et la Bible. Essai bibliographique de sa spiritualité évangélique*, en *Collectanea Franciscana* 40 (1970) 365-437.

SCHMUCKI, O., *La «forma di vita secondo il vangelo» gradatamente scoperta da s. Francesco d'Assisi*, en *Italia Francescana* 59 (1984) 341-405.

La «Lettera a tutto l'Ordine» di san Francesco, en *Italia Francescana* 55/4-5 (jul.-oct. 80) 245-286.

La visione di Dio nella pietà di San Francesco di Assisi, en *Italia Francescana* 57/5 (settembre-ottobre 82) 507-524.

Le malattie di Francesco durante gli ultimi anni della sua vita, en *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226*, Atti del IV Convegno Internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1976) Assisi, S.I.S.F., 1977, p. 315-362.

SEDAT, JACQUES, *Autour de l'amour courtois. La naissance du féminisme*

au-XII siècle, en Topique 3/7-8 (1971) 181-213.

SIGAL, PIERRE-ANDRÉ, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1974.

SIX, JEAN-FRANÇOIS, *La véritable enfance de Thérèse de Lisieux, névrose et sainteté*, Paris, Seuil, 1972.

Thérèse de Lisieux au Carmel, Paris, Seuil, 1973.

SOCIETA INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI, *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*, Atti dell'VIII Convegno Internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 1980) Assisi, Università degli studi di Perugia, 1981.

Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII, Atti del VII Convegno Internazionale (Assisi, 11-13 ottobre 1979), Assisi, S.I.S.F., 1980.

Assisi al tempo di san Francesco, Atti del V Convegno Internazionale (Assisi, 13-16 ottobre 1977), Assisi, S.I.S.F., 1978.

Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226, Atti del IV Convegno Internazionale (Assisi, 15-17 ottobre 1976), Assisi, S.I.S.F., 1977.

La «questione francescana» dal Sabatier ad oggi, Atti del I Convegno Internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 1973), Maggioli Editore, Rirnini, 1974.

La povertà del secolo XII: Francesco d'Assisi, Atti del II Convegno Internazionale (Assisi, 17-19 ottobre 1974) Assisi. S.I.S.F.. 1975.

SPITZ, R., *De la naissance à la parole*, Paris, PUF, 1968.

STERLIN, H., *Adolph Hitler, étude psychologique*, Paris, PUF, 1980.

STOROLOW, R. D., *Toward a fonctional definition of narcissism*, en *International Journal of Psichoanalysis* 56 (1975) 179-185.

TERENZIO, GIOVANNI Z., *Conversione e vocazione di s. Francesco*, en *Italia Francescana* 52/6 (novembre-dicembre 77) 440-445.

TISSERON, S., *Tintin chez le psychanalyste*, Paris, Aubier, 1985.

VASSE, DENIS, *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1969.

L'Autre du désir et le Dieu de la foi, Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila, Paris, Seuil, 1991.

VAUCHEZ, ANDRÉ, *L'utopie franciscaine dans l'Église médiévale*, en *Lumière et vie* 167, p. 39-47.

La spiritualité du Moyen Âge occidental VIII-XII siècles, Paris, PUF, 197S

Les stigmates de François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge, en *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, LXXX / 2 (1968) 595-625.

VERGOTE, A.-A. TAMAYO, *The Parental Figures and the Representations of God* (A cross-cultural study), Paris, Mouton, 1981.

VERGOTE, A., *Interprétation du langage religieux*, Paris, Seuil, 1974.

VEYNE, PAUL, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971.

VORREUX, DAMIEN, *Un symbole franciscain: le Tau*, Paris, Éditions franciscaines, 1977.

VOVELLE, MICHEL, *Idéologie et mentalité*, Paris, Maspero, 1982.

WALEY, DANIEL, *Le istituzioni comunali di Assisi nel passaggio dal XII al XIII secolo*, en *Assisi al tempo di san Francesco*, Atti del V Convegno Internazionale (Assisi, 13-16 ottobre 1977), Assisi, S.I.S.F., 1978, p. 53-70.

WALKER-BYNUM, CAROLINE, *Jesus as Mother*, en *Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982.

XXX, *Dizionario francescano*, Padova, Edizioni Messaggero Padova, 1983.

INDICE

Págs.

Prefacio 11
Introducción 15

CAPÍTULO 1

LA CONVERSIÓN DE FRANCISCO COMO CRISIS DE IDENTIDAD 37

1. Delimitación cronológica 39
2. La juventud de Francisco: una moratoria psicosocial. 42
3. Una identidád compartida entre Juan y Francisco 47
4. Mercader, hijo de mercader 51
5. El rey de la juventud de Asís 53
6. El atuendo extravagante 55
7. El idealismo juvenil 56
8. La derrota de Perusa: el primer fracaso 60
9. La cruzada en la Pulla: una retoma de sí abortada 63
10. La búsqueda de una nueva identidad 65
11. Los nuevos parámetros de la identidad de Francisco. 74

CAPÍTULO 2

LA IDENTIFICACIÓN MATERNA Y LA DINÁMICA FUSIONAL 79

1. La referencia materna en los Escritos 79
2. La referencia materna en las primeras biografías 82
3. La devoción mariana de Francisco 87

Págs.

4. La madre de Francisco 90
5. La identificación femenina en Francisco 96
6. Las relaciones de Francisco con su entorno femenino. 98
7. En resumen 104

CAPÍTULO 3

LA BÚSQUEDA DE LA MADRE EN EL SIGLO XII 105

1. La temática materna en la espiritualidad de los siglos XI y XII 105
2. Identificación materna e idealización 109
3. La espiritualidad materna y la idealización 116
4. La feminización de los roles masculinos y el amor cortesano 117
5. Los movimientos evangélicos y la ilusión narcisista 120
6. En resumen 126

CAPÍTULO 4

EL COMPONENTE NARCISISTA EN LA IDENTIDAD DE FRANCISCO 127

1. Los rasgos narcisistas del joven Francisco 127
2. La conversión como proceso de integración de la herida narcisista 139
3. En resumen 145

CAPÍTULO 5

LA IDENTIFICACIÓN CON JESÚS Y LA INTEGRACIÓN DE LA PROHIBICIÓN 147

1. Análisis del contenido 147
2. La identificación con Jesús en las primeras biografías. 160
3. La figura de Jesús como encarnación de la prohibición. 169
4. De la prohibición a la mediación 179
5. En resumen 186

Págs.

CAPÍTULO 6

LA IDENTIFICACIÓN CON LOS POBRES Y LA PRÁCTICA DE LA RENUNCIA 189

1. Análisis del contenido 189
2. Del desposeimiento de los bienes 192
3. El pobre como simbolización de la carencia 196
4. De la pobreza a la humildad 200
5. El retorno del narcisismo 205
6. El envite de la renuncia: el encuentro del otro 216

Conclusión 227
Vocabulario 243
Bibliografía 251

PUBLICACIONES
de la
Colección «Hermano Francisco»

		Sin IVA
1.	J. GARRIDO, *La forma de vida franciscana*	(agotado)
2.	K. ESSER, *La Orden franciscana. Orígenes e ideales*	900 ptas.
3.	T. LARRAÑAGA, *Oídme hermanos. Celebraciones franciscanas*	(agotado)
4.	E. LECLERC, *El Cántico de las criaturas*	900 ptas.
5.	E. MOTTE - C. HEGO, *La Pascua de san Francisco*	650 ptas.
6.	M. HUBAUT-M.T.MALEYSSYE, *«Os anunciamos lo que hemos visto»*	650 ptas.
7.	J. GARRIDO, *La forma de vida de Santa Clara*	1.100 ptas.
8.	*Los escritos de Francisco y Clara de Asís*	(agotado)
9.	K. ESSER, *Temas espirituales*	850 ptas.
10.	K. ESSER, *El Testamento de San Francisco de Asís*	850 ptas.
11.	T. LARRAÑAGA, *Orando con san Francisco*	1.200 ptas.
12.	F. URIBE, *La vida religiosa según san Francisco de Asís*	700 ptas.
13.	E. LECLERC, *Francisco de Asís. El retorno al Evangelio*	800 ptas.
14.	C. A. LAINATI, *Santa Clara de Asís*	600 ptas.
15.	J. GARRIDO, *La forma de vida franciscana, ayer y hoy*	1.200 ptas.
16.	NGUYEN VAN KHANH, *Cristo en el pensamiento de Francisco de Asís*	1.100 ptas.
17.	CARLOS DÍAZ, *Ecología y pobreza en Francisco de Asís*	750 ptas.
18.	M. ABDON SANTANER, *Francisco de Asís y de Jesús*	900 ptas.
19.	D. DE AZEVEDO, *San Francisco de Asís. Fe y vida*	750 ptas.
20.	*Celebraciones franciscanas por la paz*	750 ptas.
21.	JESÚS SANZ, *Francisco y Clara de Asís.Icono y palabra de amistad*	850 ptas.
22.	MICHEL HUBAUT, *Cristo nuestra dicha. Aprender a orar con Francisco y Clara de Asís*	950 ptas.
23.	FERNANDO URIBE, *Por los caminos de Francisco de Asís*	950 ptas.
24.	THEOPHILE DESBONNETS, *De la intuición a la institución. Los franciscanos*	950 ptas.
25.	MARCO BARTOLI, *Clara de Asís*	1.100 ptas.

26. AA.VV. *Regla y vida. Comentario a la Regla y vida de los hermanos y hermanas de la Tercera Orden regular de san Francisco* 1.500 ptas.
27. GIOVANNI MICCOLI, *Francisco de Asís. Realidad y memoria de una expriencia cristiana* 1.200 ptas.
28. JEAN MARC CHARRON, *Francisco de Asís en busca de la identidad* 1.000 ptas.
29. TADEO MATURA, *En oración con Francisco de Asís* (en preparación)
30. TADEO MATURA, *Francisco de Asís, otro Frrancisco. El mensaje de sus escritos* (en preparación)